



كتاب شرح الفصوص

للشيخ الامام العارف بالله عبد الرحمن

بن احمد الجامي رحمه الله ونفعنا



به وبعلومه امين

وصلى الله على

سيدنا محمد

وعلى اله

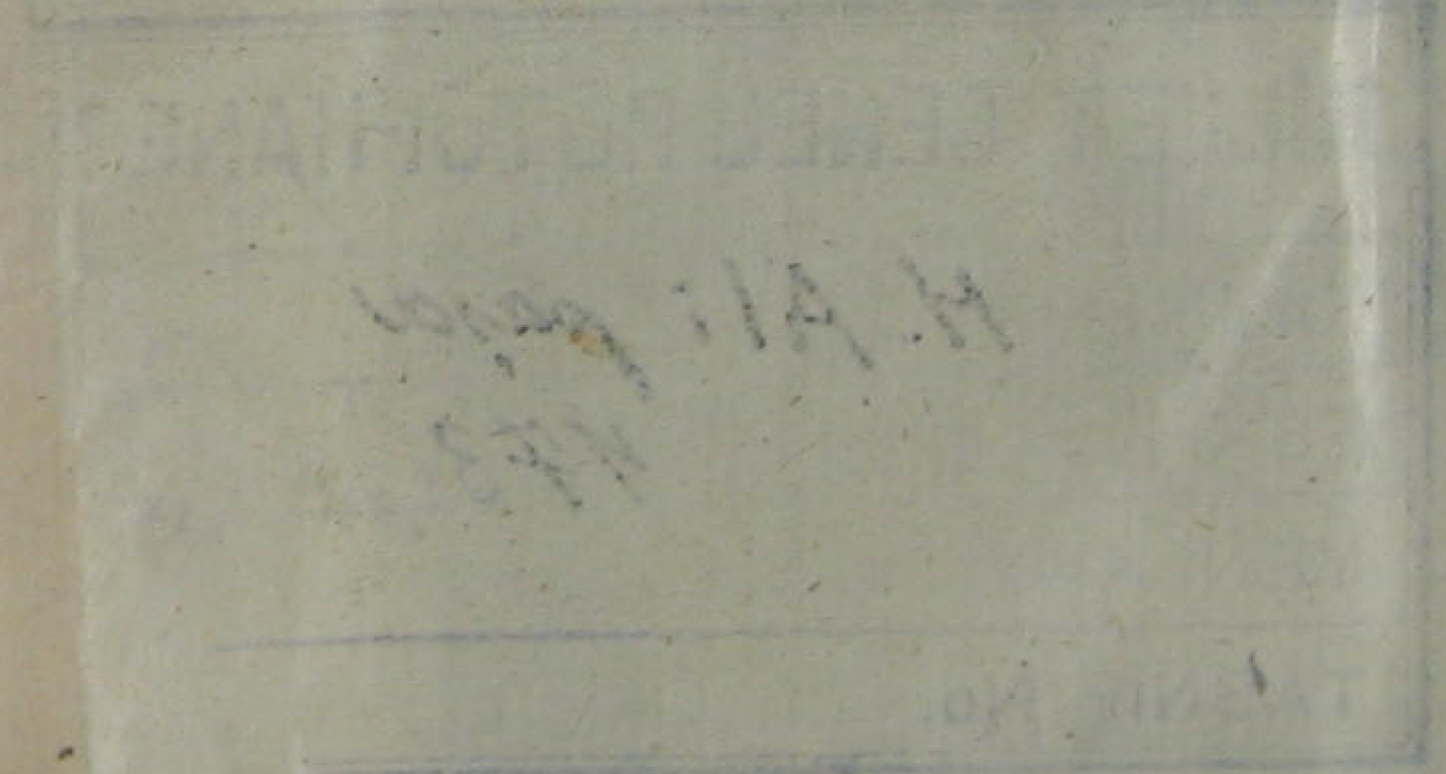
وصحبه

وسلم

٤٧٧

مما انتظم في سلك ملك الفقير

محمد بن ... القاضي بالشرفية



بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم

الحمد لله الذي زين خاتم قلوب اولي الهمم بفصوص نصوص الحكم وختم بها باب النبوة مرة وباب الولاية الخاصة اخرى وسيختم بها الولاية المطلقة بمن هو احق بها من اوليائه والصلاة والسلام على مهبط كلمة التامة الكاملة ومقسم نعمه العامة الشاملة وعلى من ال من عترته امره اليه او فاز في صحبته بالمثول بين يديه **اما بعد** فاعلم ان الحكم الفائضة من الحق سبحانه على قلوب كمل عباده وخلص عبيده على انواع منها ما يفيض عليهم بواسطة الملائكة المقربين بالفاظ وعبارات محفوظة عن التغيير والتبديل مرادة تلاوتها وهو القران المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم بواسطة الروح الامين ومنها ما يفيض عليهم بواسطة او غير واسطة معاني صرفة او معبرة بعبارات غير متلوة ومن هذا القبيل الاحاديث القدسية فبي امامها فاضت عليه صلى الله عليه وسلم معاني صرفة لكنه كساها الكسية عبارات الخاصة او بعبارات مخصوصة غير مراد ضبطها وتلاوتها وهذا النوع ليس مخصوصا بالانبيا بل يعم الاوليا وصالحي المومنين ومنها ما يفيض من بعض الكمل على بعض كما يفيض من روح نبينا صلى الله عليه وسلم على خواص منا بعيد ما يفيض بقدر منا بعثهم وقوة مناسبتهم ومن عجايب هذا النوع ما فاض من قلبه الانور وروحه الاطهر كتاب **فصوص الحكم** بجملة ما فيه من الحكم والاسرار دفعة واحدة على قلب الشيخ الكامل المكمل محيي الملة والدين ابي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن العربي الطائي الحاتمي الاندلسي قدس الله تعالى روحه وكثر عنده فتوحه ثم اني كنت برهة من الزمان مشغوفا بمطالعته مشغولا بمذاكرته ولم اجد استاذا يمن علي مستفيديه بشرح مشكلاته ولا مرشدا يرشد مريديه الى كشف معضلاته فقصدت

جمع شروحه وجعلتها مفاتيح ابواب فتوحه وطالعتها مرة بعد مرة وراجعت اليها كرة بعد كرة حتى استقر رأيي على ان انتخبت منها ما يجلي بمجمل مبانيه ويكفيني في فهم معانيه واضفت اليه ما سنح في اثنا المطالعة لبالي وسمح به وقتي وحالي فجا بحمد الله كما يبغيه الاصحاب ويرتضيه اولو الالباب وها انا

بسم الله الرحمن الرحيم

اشرع فيه الان بعون المهيمن المنان بسم الله الرحمن الرحيم **الحمد** هو اظهار كمال المحمود اذ لا كمال الا للحق سبحانه جمعا وفرقا وكذلك لا مظهر له الا هو سبحانه جمعا وفرقا فجنس الحمد اي حقيقته المطلقة الشاملة كل حامدية ومحمودية اذا لوحظ الحمد بعين الجمع واستهلاك المظاهر في الظاهر او كل فرد منه اذا لوحظ بعين التفرقة واستتار الظاهر بالمظاهر او جنس الحمد وكل فرد منه خاصا اذا لوحظ بعين جمع الجمع خالصا **لله** اي الذات المطلقة المجردة عن جميع النسب حتى عن نسبة الاطلاق والتجرد اليها فهو الحامد في كل مرتبة والمحمود بكل فضيلة ومنقبة لا حامد سواه ولا محمود الا اياه اعلم انه لا يقع حمد مطلق من حامد الا لفظا واذا اضيف الحمد الى الاسم الله فلا يكون ذلك الا من حيث حضرة خاصة من حضرات الاسما يدل عليها حال الحامد ويقيده بها ولما كان حال الشيخ رضي الله عنه في هذا المقام يقيد حمده بتنزيل الحكم لانه رضي الله عنه كان في صدد بيان الحكم المنزلة على قلوب الانبيا عليهم السلام اردف الاسم الله بقوله **منزل الحكم** وجعله وصفا له تصريحا بما يشير اليه حاله وهو اسم فاعل اما من التنزيل او من الانزال وتحقيقهما انما هو باعتبار ان الحكم انما تنزل من الحضرات العالية الالهية المطلقة الى مرتبة التقييد والتعبير اعني حقايق القلوب الكمالية الانسانية

لان العلو الحقيقي للاطلاق الذاتي وحضرة الربوبية ... والتقييد هو
والانسفال للمرتبة العبدانية القابلة ثم ان جعله من التنزيل اولي لانه ينبي
عن التدريج ولا يخفى ان نزول العلوم والمعارف علي كتاب استعدادات ...
الانبيا عليهم السلام وان كان دفعيا لكن لا يمكن ظهورها علي قلوبهم بالفعل
والتفصيل الا علي سبيل التدريج وذلك اما باعتبار ان الحكم النازلة علي قلب
كل نبي انما نزلت بحسب مصالح امته مدة بقائه فيهم واما باعتبار ان بعض
الحكم تحقق القلب لفيضان بعض اخر فبعضها متقدم وبعضها متاخر
واما باعتبار ان نزولها اما علي طريق سلسلة الترتيب التي اولها العقل الاول
والتدريج فيه ظاهر واما علي طريق الوجه الخاص والتدريج فيه باعتبار ان
النازل ينزل علي الروح اولا بحسب الاجمال ثم علي القلب ثانيا بالتفصيل
والحكم الشرايع المشتملة علي العلوم والمعارف التي هي الحكمة العلمية وعلي الاخلاق
المرضية والاعمال الصالحة التي هي الحكمة العملية **علي قلوب الكلم** القلب
حقيقة جامعة بين الحقايق الجسمانية والقوى المزاجية وبين الحقايق
الروحانية والخصايص النفسانية والتجلي المخصص بحقايق الجوهر الروحاني
والنفساني يكل متعين من حضرة القدس والنزاهة والوحدة والعلو
والعقل والشرف والحيوة والنورانية والتجلي المخصوص بالجسم معين
باضدادها للروح والنفس وذلك لتعين التجلي في كل قابل بحسبه فلما ظهرت
الحقيقة القلبية باحدية الجمع استعدت لقبول تجل الهي وفيض جمعي
كمالي احاطي لا يمكن تعينه في كل واحد من الجوهرين ولا في حقايق كل من الطرفين
علي الانفراد وهذا الفيض المخصوص بالقلب انما يكون تعينه من الحضرة
الالهية الكمالية الجمعية واذا تحققت ذلك فاعلم ان انزال الحكم من الحضرة

الاحديه

الاحدية الجمعية الالهية انما يكون علي القلوب الاحدية الجمعية الكمالية
الانسانية بين حقايق الروح والنفس والجسم لا علي الروح والنفس فقط
او علي القوى الجسمانية وحدها فلذلك خص القلوب بالذكر والمراد بالكلم التي
هي جمع كلمة اعيان الانبيا عليهم السلام ولذلك اضاف القلوب اليها **قال**
الشيخ الكبير صدر الدين القونوي في رضي الله عنه في كتاب النفحات
ان الصورة معلومية كل شي في عرصة العلم الالهي الازلي مرتبة الحرف فيه
فاذا صبغه الحق بنوره الوجودي الذاتي وذلك بحركة معقولة معنوية
يقتضيها شان من الشوون الالهية المعبر عنه بالكتابة تسمى تلك
الصورة اعني صورة معلومية الشي المراد تكوينه كلمة وبهذا الاعتبار سمي
الحق سبحانه الموجودات كلمات ونبه علي ذلك في غير ما موضع من كتابه
العزيز فسمي عيسى علي نبينا وعليه الصلوة والسلام كلمة وقال ايضا
لا تبديل لكلمات الله وقال في حق ارواح عباده اليه يصعد الكلم الطيب
اي الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئية الاشيا من حيث
حرفيتها شيئية ثبوتية في عرصة العلم ومقام الاستهلاك في الحق سبحانه
وانها بعينها في عرصة الوجود العيني باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها
وعلي لوازمها واظهارها لها لا له سبحانه هي كلمة وجودية فلها بهذا الاعتبار
الثاني شيئية وجودية بخلاف الاعتبار الاول **باحدية الطريق الامم**
الامم بالفتح المتوسط اصل بين القريب والبعيد قال ابن السكيت
الامم بين القريب والبعيد والمراد بالطريق اما طريق التوحيد الذي
عليه جميع الانبيا ومتابعيهم المشار اليه بقوله وان هذا صراطي مستقيما
فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله واما ... وتوصيفه بالامم

باعتبار انه متوسط بين قرب الربوبيه وبعد العبوديه واما الجمعيه الكماليه
الانسانيه بين حقايق الروح الذي له القرب وبين حقايق الجسم الذي له
البعد فانها كالطريق لنزول الحكم من حضرة الاحديه الجماليه الالهيه على القلوب
والمراد باحديه الطريق اما وحديه النوعيه التي يتحد فيها افراده واما احديه
جمعه للمتقابلات والبا اما للملابسة على ان يكون الجار والمجرور صفه لمصدر
محذوف اي تنزيلا ملتبسا باحديه الطريق او حالا من الحكم او القلوب او الكلم
ولا يخفى وجه صحة كل منها لفظا ومعنى واما للسببيه متعلقا بالتنزيل
فانه مسبب عن سلوك طريق التوحيد وعن اتصاف القلب بالجمعيه
الكماليه الانسانيه ايضا واما متعلق به على ما تقتضيه معنى الاخبار اي
الله سبحانه نزل الحكم مخبرا باحديه الطريق واما للظرفيه كما في قولهم حججت
بطريق الكوفه فان كلا من طريق التوحيد والجمعيه الانسانيه طريق التنزيل
ومحله **من المقام الاقدم** من ابتدائيه اي هذا التنزيل مبتدا من مقام هو اقدم
من ان يكون قدمه مقابلا للحدوث والمراد به مرتبة الاحديه الذاتيه التي
هي منبع لفيضان الاعيان واستعداداتها في الحضرة العلميه اولا ووجودها
وكمالاتها في الحضرة العينيه بحسب عوالمها واطوارها الروحانيه والجسمانيه
ثانيا وانما كانت اقدم لان المراتب الالهيه وان كانت كلها في الوجود سوا
لكن العقل يحكم بتقدم بعضها على بعض كالحيوة على العلم والعلم على الاراده
والاراده على القدرة واقدمها الاحديه الذاتيه **وان اختلفت الملل**
اي الاديان المتعدده بتعدد اصحاب الشرايع **والنحل** اي المذاهب المتشعبه
من كل دين بتعدد المجتهدين وقوله **لاختلاف الامم** علة لاختلاف الملل
والنحل اي هذا الاختلاف انما وقع لاختلاف واقع بين الامم في امزجتهم واحوالهم

ومراتبهم

ومراتبهم وعرفانهم وعاداتهم ومآخذ نظرهم ومعتقداتهم فاختلفت شرايعهم
ومذاهبهم في تلك الشرايع بسبب ذلك الاختلاف وذلك لا يقدح في وحدة
اصل طرقهم وهو الدعوة الى الله والدين الحق **وصلى الله** اي افاض رحمته
بالتجليات الذاتيه والاسمائيه والصفاتيه **على ممد الهمم** القابله
للترقي في مراتب الكمال وذلك الامداد انما يكون بشرف المقام الذي تعلقت
به الهمة والكمال الذي تعلقت به وتعريف ما هو اعلى وافضل وبيان حاله
هي اعز واكمل وذلك الامداد انما هو **من خزاين الجود والكرم** وهي الحضرات
الاسمائيه الالهيه **بالقيل الاقوم** الاعدل بين تعريض وتصريح
وكتم وافشا والجاز واسهاب وبشاره ونذاره **محمد واله** الذي تؤول
اليهم اموره صلى الله عليه وسلم ومواريثه العلميه والمقاميه والحاليه
وسلم عليه بالاسم السلام يسلم اليه فيه حقايق الكلام الكامل ويعطيه
السلامه عن سطوات تجليات الجلال وينصبه السلامه عن الانحرافات و
والتحقق بحقايق المرتبه الاعتداليه **اما بعد فاني رايت رسول الله**
صلى الله عليه وسلم في مبشرة اي رويا صالحه وهي لا تستعمل مع موصوفها
فلا يقال رويا مبشره **اريتها** باراءتها الحق سبحانه اي من غير قصد
وتعمل مني فتكون مبراه عن الاغراض النفسيه والخيالات الشيطانيه
في العشر الاخر من محرم سنة سبع وخمسين وستمايه ولتخصيص
المحرم من الشهور بهذه المبشرة لانه رضي الله عنه فتح له في اوايل فتحه من المحرم
ايضا على ما روي عنه رضي الله عنه انه دخل الخلوة اول مرة باشبيليه من بلاد
اندلس لتسعة اشهر لم يفطر فيها دخل في غرة المحرم وامر بالخروج عند عيد
الفطر وبشر بانه خاتم الولاية المحمديه **بمحروسة دمشق [illegible] صلى الله**

عليه وسلم التي هي مظهر تصرفه بالاخذ والاعطا كتاب فقال صلى الله عليه
وسلم ان هذا اشارة الى ما بيدك من الكتاب كتاب فصوص الحكم اخبارا بانه عند
الله سبحانه مسمى بهذا الاسم او تسمية من عنده صلى الله عليه وسلم او حكما منه
بانه كتاب مشتمل على بيان خلاصة الحكم المنزلة على قلوب الانبيا عليهم السلام
او بيان محالها وهي هذه القلوب فان فص الشي خلاصته وفص الخاتم ما ينقش
عليه اسم صاحبه وتكون التسمية به من الشيخ رضي الله تعالى عنه خذه في سرك
وغيبك واخرج به في الحس والشهادة الى الناس المتحققين بالانسانية ينتفعون
به وسياق الكلام يقتضي ان يكون قوله ينتفعون مجزوما باسقاط النون
لكونه بحسب الظاهر جوابا للامر لكنه صلى الله عليه وسلم جعله اخبارا ابتدايا
بان المتحققين بالانسانية ينتفعون به الى يوم القيامة لمزيد اعلام وبشارة
للشيخ رضي الله عنه وهو جواب سوال مقدر كانه صلى الله عليه وسلم سيل
ان هذه الحكم تجل وتعلو عن ان تخرج بها الى الحيوانين فاجاب صلى الله عليه وسلم
بان فيهم ناسا موهلين للكمال ينتفعون به فقلت السمع والطاعة لله
سبحانه لانه رب الارباب ولرسوله لانه خليفته وقطب الاقطاب
واولي الامر اي الخلفا الذين لهم الحكم في الباطن او الملوك الذين هم الخلفا
للخليفة الحقيقية في الظاهر منا اي من نوعنا واهل ديننا كما امرنا به في
قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وفي الحقيقة الطاعة
كلها لله سبحانه تارة في مقام جمعه وتارة في مقام تفصيله ويمكن ان تجعل
الاشارة في الوجوه الثلثة الى طاعته صلى الله عليه وسلم من ثلث حيثيات احدها
من حيث كونه صلى الله عليه وسلم مظهر الاسم الله وثانيها من حيث الامر على جميع
الكمل حققت الامنية اي ادركت حقيقة امنيته ومراده صلى الله عليه وسلم

كونه صلى الله عليه وسلم

بالكتاب

الذي اعطانيه بتجديده وتعيينه امنيته ومراده به او جعلتها محققة
في الخارج فعلى الاول يكون المقصود من الابراز في قوله فيما بعد الى ابراز هذا الكتاب
اخراجه من العلم الى العين وعلى الثاني ابرازه بعد ذلك الاخراج الى المنتفعين به واخلصت
النية عن الاغراض النفسانية وجردت القصد والهمة عنها فقصرت لحدي
القصد والهمة فيما هممت به من غير ان يشوبه شايبة غرض الى ابراز هذا الكتاب
من العلم الى العين او الى المنتفعين به كما حده لي وعينه رسول الله صلى الله
عليه وسلم من غير زيادة مني بان ابرز ما حده صلى الله عليه وسلم لي ولا
نقصان بان لا ابرز بعض ما حده صلى الله عليه وسلم فان مقام الامانة لا يحتمل
الخيانة بالزيادة والنقصان وسالت الله ان يجعلني فيه اي في ابراز هذا
الكتاب وفي جميع احوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان
اي سلطة وغلبة اشارة الى قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وهم
العارفون الذين يعرفون مداخله الواقفون مع الامر الالهي لا يتعدون عنه
وان يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه
جناني بالالقا السبوحي المنزه عن الوساوس الشيطانية والهواجس النفسانية
والنفث الروحي الحاصل من روح القدس ماخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم
ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنفث
هو ارسال النفس استعير للافاضة في الروع النفسي الروع بضم الرا
وسكون الواو القلب ولما كان القلب في الوجود الانساني عند تقابل النسختين
الافاقية والانفسية بمثابة النفس الكلية نسبه اليه اي في القلب الذي هو
النسخة الانسانية بمنزلة النفس الكلية في نسخة العالم فتصير العلوم المجملة
الفايضة من الروح مفصلة فيه بالتاييد الاعتصامي البا متعلق بالالقا

والنقص اي يكون ذلك الالقاء والنفث بتاييد الله سبحانه المسبب عن الاعتصام
والالتجاء به قال تعالى ومن يعتصم بالله فقد هدي الى صراط مستقيم والهداية
الى الصراط المستقيم نوع من التاييد **حتى اكون مترجما** غاية لقوله سالت
اي سالت الله ما سالت حتى اكون مترجما عما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم
واراد الله سبحانه اظهاره على لساني **لا متحكما** بالتصرف النفساني فيه
بالزيادة والنقصان **ليتحقق** اي يعلم حقيقة **من وقف عليه من اهل
الله** الذين لهم مشرب الكمال الاحدي الجمعي الالهي لا المتقيدين بالمشارب
والاذواق الجزئية المتقيدة بالاسمائية **اصحاب القلوب** التي تتقلب
مع الحق سبحانه حيث تجلى ووسعته فما انكرته ولا اعرضت عنه في سوعات
ظهوره بشئونه **انه** اي هذا الكتاب من حيث معانيه واسراره بل من حيث
الفاظه وعباراته ايضا **من مقام التقديس المنزه عن الاغراض
النفسية التي تدخلها التلبيس** فان الاغراض تارة تلبس الحق صورة
الباطل فتعرض النفس عنه وترفضه وتارة تلبس الحق صورة الباطل صورة
الحق فتقبل عليه وتروجه **وارجو ان يكون الحق لما سمع دعاي قد اجاب
ندای** لسان ادب مع الله تعالى فان الكمل المطلعين على اعيانهم الثابتة واستعداداتها
لا يطلبون من الله سبحانه الا ما يقتضيه اعيانهم واستعداداتهم متيقنون
باجابة دعائهم وفي اضافة السمع الى الدعا والاجابة الى النداء قد يقع لبعض الناس
ان العكس انسب لان المقصود من النداء الاسماع ومن الدعا الاجابة فكانه رضي
الله عنه لاحظ قوله تعالى ان ربي لسميع الدعا ولما تيقن الاجابة من الله
تعالى قال **فما القي اليكم الا ما يلقى الي** مما يتضمنه هذا الكتاب من اسرار
الانبياء عليهم السلام والحكم المختصة بهم والملقي الي هو الله سبحانه من الحضرة

المحمدية الختمية الكمالية الالهية **ولا انزل في هذا المسطور الا ما ينزل
به علي** والمنزل ايضا هو الله سبحانه من تلك الحضرة ولما علم رضي الله عنه
سبق اوهام المحجوبين من هذا الكلام الى ادعائه النبوة والرسالة قال
ولست بنبي ولا رسول لان النبوة التشريعية والرسالة قد انقطعتا
ولكني وارث لرسول الله صلى الله عليه وسلم في العلوم الالهية والاحوال
الربانية والمقامات والمكاشفات والتجليات **ولآخرتي** التي تنتهي اليها
امري احرا من مراتب الكمال **حارث** ولما لم يكن لي تصرف فيما اذكره **فمن
الله** الذي فنيت فيه فنا لا ظهور الي ابدا **فاسمعوا** اذا اشتبه عليكم
شي منه **الى الله فارجعوا** ليطلعكم عليه باشراق نوره على قلوبكم **واذا
ما سمعتم** من الله لا مني لفنائي فيه **ما اتيت به** صورة والآتي به هو
الله حقيقة **فعوا** امر لجماعة المخاطبين من وعى يعي اذا حفظه اي احفظوه
بدرك معانيه وتحقيق اسراره **ثم بالفهم فصلوا مجمل القول واجمعوا
مفصله** اي فصلوا ما كان مذكورا فيه على سبيل الاجمال وفرعوا عليه
فروعه واجملوا ما كان مذكورا فيه على التفصيل ولاحظوا على وجه الكلية
والاجمال لتكونوا عالمين بالفروع في عين الاصول وبالاصول
في عين الفروع او فصلوا مجمل القول الذي ذكرته في المراتب والمقامات
واجمعوا بين كل مقام واهله بتنزيل كل في مقامه **ثم منوا به على طالبيه
المستعدين** المستحقين له اي اعطوهم اياه عطا امتنانا غير طالبين منهم
عوضا **لا تمنعوا** اي لا تمنعوه بخلا وضنة بل اعملوا بامر النبي صلى الله عليه
وسلم حيث امرني بابرازه واظهاره للانتفاع **هذه** الامور الفائضة عليكم
من الحقائق والاسرار هي **الرحمة التي وسعتكم** اي شملتكم **فوسعوا**

انتم ايضا ملك الرحمة علي الطالبين وكونوا اعوان الله ورسوله في ايصالها اليهم
ومن الله ارجو ان اكون ممن ايد بتاييد الله سبحانه **فتايد** بقبوله اياه **و**
بعد التايد **ايد** غيره بان يجعله مستعدا للتاييد الالهي من الارشاد **وقيد**
بالشرع المحمدي المطهر فتقيد به **وقيد** غيره به **وحشرنا في زمرته**
الفايزين لمتابعته بالسعادة العظمى والدرجة العليا في الاخره **كما جعلنا**
من امته التابعين له في الدنيا **فاول ما القاه المالك** الحق مطلقا وباعتبار
ظهوره وتجليه في الصورة المحمدية **علي العبد** المملوك له اراد به نفسه رضي
الله عنه عبر رضي الله عنه عن الملقي بالمالك وعن الملقى اليه بالعبد اشارة الي
انه سبحانه مالك امر وهو مملوك مامور والمملوك المامور في امتثال
ما امر به معذور **من ذلك** اي من كتاب فصوص الحكم

فص حكمة الهيه :. في كلمة ادميه

فص الشي خلاصته وزبدته وفص الخاتم ما يزين به الخاتم ويكتب عليه
اسم صاحبه قال ابن السكيت كل ملتقى عظمين فهو فص والالهيه اسم
مرتبة جامعة لمراتب الاسما والصفات كلها ففص الحكمة الالهيه عبارة
عن خلاصة العلوم والمعارف المتعلقة بالمرتبة الالهية او عبارة عن
محل يتنقش بها وهو قلب الانسان الكامل فان الفص كما انه قد انطوى في
قوسي حلقة الخاتم وانطبق علي احديته جمعهما وكما انه يختم مما ينطبع فيه
من الصور ويعرب عن كليتها وكما انه تابع لقالبه من التربيع والتثليث
والتدوير وغيرها ومستتبع لما يرد كذلك قلب الانسان الكامل له الانطوا
علي قوسي الوجوب والامكان والانطباق على احديته جمعهما وله ان يعرب
عما فيه من صور الحقايق وينبي عن احديته جمعها وكذلك له صورة تابعة

لمزاج الشخص كما ان له ان يستتبع تجلي الحق ويصوره بصورته على ما نص عليه
الشيخ رضي الله عنه في الفص الشعيبي ولا يبعد ان يجعل الفص عبارة
عن احدية جمع تلك العلوم والمعارف بنا على ان احديته جمع الاشيا زبدتها
وخلاصتها او على ان الفص الذي هو ملتقى قوسي حلقة الخاتم او ملتقى كل عظمين
بمنزلة احديته جمعهما والمراد بالكلمة في كل موضع من هذا الكتاب عين
النبي المذكور فيه من حيث خصوصيته وحظه المتعين له ولامته من
الحق سبحانه فالحاصل ان اول ما القاه المالك عليه خلاصة علوم ومعارف
متعلقة بالمرتبة الالهية متحققة في كلمة ادمية او خلاصة تلك العلوم
والمعارف والمحل القابل لها او احديته جمعهما متحققة في كلمة ادمية وانما
خصت الحكمة الالهية بالكلمة الادمية فانها كما كانت المرتبة الالهية عبارة
عن احديته جمع الاسما الالهية كذلك كانت الكلمة الادمية عبارة عن احدية
جميع مظاهرها بانها فناسب ان يخص بها **لما شا الحق سبحانه** بمشيته ازلية
هي الاختيار الثابت له سبحانه وليس اختياره سبحانه على النحو المتصور
من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده
فيترجح احدهما المزيد فايده ومصلحه لان هذا مستنكر في حقه سبحانه
اذ لا يصح لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو
المعلوم المراد في نفسه فان **قلت** فكيف يصح قولهم ان شا اوجد
العالم وان لم يشا لم يوجد **قلت** صدق الشرطيه لا يقتضي صدق
المقدم وامكانه فقوله ان لم يشا غير صادق بل غير ممكن فان قلت
قد **قال** بعضهم في قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اي ظل
التكوين على المكونات ولو شا لجعله ساكنا ولم يمده فان الحق لو لم يشا

ايجاد العالم لم يظهر وكان له ان لا يشا فلا يظهر قلت هذا انما ينفي الحجاب
المتوهم للعقول الضعيفة واما باعتبار انه سبحانه باعتبار ذاته
الاحدية عن العالمين فاذا نظر العقل الي غناه وعدم اقتضايه لذاته
احد المتقابلات حكم بان له ان لا يشا وجود العالم فلم يظهر العالم واما
اذا نظر الي علمه الشامل حكم بعدم مشيته بل بعدم امكانها من حيث
اسماوه كلها الحسنى اي المناسبة في بلوغها الي مرتبة الكمال وترتب
اثارها عليها التي لا يبلغها الاحصا والعد من حيث جزئياتها وان كانت
كلياتها منحصرة في تسعة وتسعين اوالف وواحد وانما قيد بالحيثية
لان ذات الحق سبحانه باعتبار اطلاقها له مرتبة الغني عن العالمين ليس
نسبة اقتضائه من العالم ومشيته اليها اولى من نسبة عدمهما وباعتبار
تقيدها ببعض الاسما لا تقتضي المظهر الجامع بل ما يكون مظهرا له فقط
فاقتضاوها المظهر الجامع لا يكون الا من حيث جميع اسمائها الحسنى فلهذا
قيد المشيه بهذه الحيثية ان يرى اعيانها المتمايزة بعضها عن بعض
في التعقل وذلك باعتبار مرتبة الواحدية وان شيت قلت ان يرى
عينه المتحدة الغير المتميز فيها اسم عن اسم وذلك باعتبار مرتبة الاحدية
ويمكن ان يقال تجويز العبارتين انما هو بالنسبة الي المرتبة الواحدية
فان للاسما فيها اعتبارين احدهما اعتبار وحدة الذات وثانيهما اعتبار كثرة
النسب والاعتبارات فالعبارة الاولى بملاحظة الاعتبار الثاني والثانية
بملاحظة الاول في كون اي يكون جامع وحداني يظهر فيه كل اسم وشان
وصفة بصورة الجميع ووصفه وحكمه بحيث يضاهي الشان الكلي
الذي هو التعين الاول وهذه الجمعية انما تكون بامرين احدهما اشتماله

علي

علي اشتماله الاسما كلها بحيث لا يشذ شي منها وثانيهما صلاحية مظهريته لها
كلها فان بمجرد الاشتمال لا يستلزم صلاحية المظهرية والا لكان كل موجود
مظهرا جامعا والي الاول اشار بقوله يحصره الامر اي امر الاسما كلها
وعلله بقوله لكونه متصفا بالوجود لان اتصافه بالوجود انما هو لتجلي
الوجودات فيه باحدية جميع شوونه واسمايه والي الثاني بما عطف
عليه اعني قوله ويظهر به اي بالكون الجامع سره اي سر الحق وهو
اسماوه المستجنة في غيب ذاته اليه اي الي الحق سبحانه ويحتمل ان يكون قوله
يظهر به بالنصب عطفا علي يرى ويكون قوله لكونه موجودا متعلقا
بقوله يرى علي انه علة مصححة للروية فان الشي ما لم يكن موجودا لم تصح
رويته فمتعلق المشية الذي هو المعني المقصود الاصلي والعلة الغايية
من ايجاد العالم ظهور الحق سبحانه في هذا المظهر الجامع وشهوده فيه
شوونه وصفاته علي وجه يتصبغ كل منها باحكام الاخر كما مر اعلم ان
رويته الحق سبحانه اعيان الاسما في الكون الجامع ينبغي ان يكون غير
العلم بها فان العلم بها ثابت ازلا وابدا لا احتياج فيه الي مظهر ولا سبق
مشية فالمراد بها اما العلم بعد الوجود فيكون التغير في المعلوم لا في
العلم فالعلم بالشي قبل وجوده علم وبعد وجوده روية وشهود ولكن
فيه مزيد فايدة واما الابصار اما نظرا الي مقام الجمع علي ان يثبت
البصر للحق سبحانه مغايرا لنسبة العلم سوا كانت صفة وجودية
او نسبة اعتبارية فالشي قبل وجوده معلوم وبعد وجوده مرئي
مبصرا فان الشي ما لم يوجد لم يبصر واما نظرا الي مقام الفرق فيكون
الاشيا مرئية للحق سبحانه باعتبار ظهوره في المظاهر فيكون رائيا في

المظاهر كما انه مرئي فيها فان قلت اعيان الاسما امور معقوله فكيف
تتعلق الرؤية بها قلت ذلك انما هو باعتبار اتحاد الظاهر بالمظاهر فان
قلت بعض المظاهر ايضا غير مدركة بالبصر كالمجردات قلت اذا كان
البصر مستندا الي مقام الجمع فيمكن ان لا يكون مشروطا بان يكون المبصر
ماديا واذا كان مستندا الي مقام الفرق فيمكن ان يكون المراد به قوة العلم
والحضور سوا كان بالبصر او البصيرة فان قلت اعيان بعض الاسما واثارها
انما تدرك بساير القوى كالسمع واللمس والذوق والشم والقوي الباطنة
فما وجه التخصيص بالرؤية قلت المراد بالرؤية اما الاحساس مطلقا
بل الادراك بعد الوجود او ترك ما عداها لانه يعرف بالمقايسه ولما
كان القايل ان يقول ان الحق سبحانه كان يعلم الاسما واعيانها ويراها
ويشاهدها ازلا في محل التعين الاول والثاني من غير وجود الكون
الجامع في الخارج فاي حاجة الي وجوده على المشية دفع ذلك بقوله
فان رؤية الشي نفسه بنفسه من غير توسط ظهوره في المظهر **ماهي**
اي تلك الرؤية **مثل رؤية نفسه في امر اخر يكون** هذا الامر لذلك
الشي **كالمراة** لانطباع صورته فيه **فانه** اي ذلك الشي حين يظهر في المظهر
تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه بحسب قابليته
لتجليه **مما لم يكن** اي من صورة لم تكن **تظهر** هذه الصورة **له** اي لذلك الشي
بنفسه **من غير وجود هذا المحل** المنظور فيه **ولا تجليه** اي تجلي ذلك الشي
له اي لهذا المحل ولما كان الراي هاهنا هو الحق سبحانه عبر عن التقابل
بالتجلي وقرا بعضهم ولا تجلية بالياء على وزن تفعلة اي ومن غير تجلية
للمحل من الجلاء ثم انه لذلك القايل ان يعود ويقول كما كان الحق سبحانه

يعلم نفسه بمدرك الكون الجامع لذلك كان يعلمها مع ما يلحقها عند ظهورها
فيه فاي حاجة الي وجوده فتعلق المشية في الحقيقة هي الرؤية المغايرة
للعلم اي وجه كانت لا غير لا يقال يلزم من ذلك استكماله سبحانه بغيره
لانه يقال هذا الشي الذي هو له كالمراة من مظاهره التي ليست غيره مطلقا
بل من وجه ولا يخفى ما في هذا الجواب فان مراتيته هذا الشي انما هي من جهة
المغايرة فيلزم الاستكمال به من حيث انه غير ويعود المحذور
فالحق في الجواب ان يقال ان للحق سبحانه كمالين ذاتيا واسمائيا وامتناع
استكماله بالغير انما هو في الكمال الذاتي لا الاسمائي فان ظهور اثار الاسما
تمتنع بدون المظاهر الكونية ولما بين رضي الله عنه تعلق المشية
بوجود الكون الجامع اردفه بذكر وجود شرايط وجوده بل موجباته
بجملة حالية فقال **وقد كان الحق سبحانه اوجد العالم كله**
اي افاض على اعيانه الثابتة وجودا يماثل **وجود شبح مسوى**
معدل **لا روح فيه** فان كلا من الموجودين يستتبع وجود امر اخر فوجود
العالم يستتبع الكون الجامع ووجود الشبح المسوى يستتبع وجود
الروح ونفخه فيه **فكان** اي العالم بلا وجود الكون الجامع الذي هو بمنزلة
الروح له **كمراة غير مجلوة** لان الروح للشبح المسوى بمنزلة الجلا للمراه اذ بها
كمالها ثم انه رضي الله عنه بين حال الممثل به ليعلم حال الممثل له فقال
ومن شان الحكم الالهي واجرا سنته **انه تعالى ما سوى محلا** اي
مزاجا يصلح لفيضان الروح عليه وانما قيدنا بذلك ليصح قوله
لابد وان يقبل روحا الهيا فان تسوية بعض المحال كموضوعات الاعراض
لا يستتبع الروح الالهي **الا ولابد ان يقبل روحا الهيا** تكون عند التسويه

وتتعلق بالمسوى كالارواح الجزئية لجمهور الناس او تتخلق به عند التسويه
بعد ما كان موجودا قبلها كالارواح الكلية للكمل من اوليا الله **عبر عنه**
اي عن ذلك المقبول **بالنفخ فيه** اي في المحل المسوي وفيه مسامحة لان قبول
الروح لازم للنفخ لا عينه فاللايق به ان يجعل عبارة عن افاضة الروح لا عن
قبوله لان النفخ صفة النافخ لا المنفوخ فيه وقال الشيخ مويد الدين
الجندي رحمه الله وفي قوله عبر عنه يعود الضمير الى الروح لا بمعنى ان الروح
هو النفخ بل بمعنى ان الله ذكر تعين الروح في المحل بعد التسويه بهذه العبارة
فقال تعالى ونفخت فيه من روحي **وما هو** اي النفخ **الا حصول**
الاستعداد من تلك الصورة المسواة وفيه ايضا مسامحة فان
حصول الاستعداد ملزوم للنفخ لا عينه وجعله للقبول يابي عنه
قوله لقبول الفيض وللتسويه قوله المسواة وجعله الشيخ الجندي
رحمه الله لسان الحكم الالهي وفيه بعد واللام في قوله **لقبول الفيض**
متعلق بالاستعداد وقوله **التجلي الدايم الذي لم يزل** اي من الازل **ولا**
يزال اي الى الابد بدل من الفيض بدل الكل والفيض مفعول للقبول
وفاعله الصورة المسواة ومعنى قبولها الفيض اعني التجلي المذكور وان
كانت موجودة ان ذلك التجلي مقبولا في الوصف وانما يتعين ويتقيد
بحسب المتجلى له فاذا كان المتجلى له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا
التجلي بالنسبة اليها بالصفات تجليا وجوديا وان كان موجودا خارجيا
كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة اليها بالصفات وبتقييد صفة
غير الوجود كصفة الحيوة هاهنا وفي بعض النسخ قبض التجلي بدل الالام
بالافاضه بيانيه والمعنى ما سبق اولا منه والفيض عبارة عما يفيد
التجلي

التجلي المذكور للصورة المسواة من صفة الحياة او عن الروح المفاض المتعلق
بها ونصب التجلي الدايم على ان يكون مفعولا للقبول والفيض فاعلا له
لا يظهر صحة معناه الا بتكلف وتعسف ولما كان امر الوجود دايرا بين الفاعل
والقابل والفعل والاثر واسناد كل من الفاعل والفعل والاثر الى الحق سبحانه
ظاهر مما سبق فلم يبق غير مستند اليه سبحانه الا القابل اعني الاعيان
الثابتة القابلة من الفاعل الحق وتجليه الدايم الذي هو فعله فيض الوجود
فلذا قال **وما بقي** غير مستند الى الحق سبحانه **الا قابل** وهو الاعيان الثابته
القابلة للتجلي الوجودي الدايم **والقابل لا يكون الا من فيضه الاقدس** من
شوايب الكثرة وهو عبارة عن التجلي الحبي الذاتي الموجب لوجود الاشيا واستعدا داتها
في الحضرة العلمية والفيض المقدس عبارة عن التجلي الوجودي الموجب لظهور
ما تقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج **فالامر** امر الوجود **كله منه** اي
من الحق سبحانه **ابتداؤه** بحسب فيضه الاقدس وتجليه بصور الاعيان
الثابتة في العلم **ومنه انتهاؤه** ايضا بحسب فيضه المقدس وتجليه
بصور الاعيان الموجودة في العين **واليه يرجع الامر كله** بالفنا فيه اخرا
كما ابتدا منه عند الوجود عن عدم اولا **فاقتضى الامر** جواب لما والفا لبعد
العهد اي اقتضى الامر المذكور من المشية والتسوية وكون شان الحكم الالهي
ما ذكر **جلا مراة العالم** ونفخ الروح في صورته المسواه **فكان ادم** لوجوده
العيني **جلا تلك المراة وروح تلك الصورة** ولما انجر كلامه رضي الله عنه
الى ان ادم روح صورة العالم اراد ان يبين نسبة الملايكة الذين في
خلافته الى صورة العالم ومنشا محجوبيتهم عن ادراك كماله ليكون توطية
للتنبيه على خطايهم في ذلك القدح كما سيجي عن قريب فقال ـــــ

وكانت الملبكة القادحون في خلافه ادم وهي ما عدا الجبروت والنفوس
المجرده من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر
عنه في اصطلاح القوم الصوفيه المحققين بالانسان الكبير صوره
كما يعبرون عن الانسان بالعالم الصغير صورة وذلك لان النشاه الواحده
تفصيلها العالم واجمالها الانسان وانما قلنا صورة لان الامر بحسب
المرتبه بالعكس فان للخليفه استعلاً على المستخلف عليه وانما قال رضى
الله عنه من بعض قوى تلك الصورة لان لها قوى اخر كالجن والشياطين
فكانت الملبكة كالقوي الروحانيه من المتخيله والمفكره والحافظه
والذاكره والعاقله والحسيه كالباصره والسامعه والشامه والذايقه
واللامسه التي هي في النشاة الانسانيه فكما ان النفس الناطقه
تدبر البدن بواسطة هذه القوى كذلك النفس الكليه يدبر العالم
كله بواسطة الملبكه وكل قوه من تلك القوي الملبكية محجوبة بنفسها
عن معرفة فضيلة الجمعية الانسانيه الكاليه لا ترى ذاتًا افضل من ذاتها
بل ترى ذاتها افضل مما عداها وان فيها بالهمزة المكسورة عطف
على جمله كل قوه ومشعر بتعليل مضمونها والضماير كلها راجعه الى القوه
وصححها القيصرى بفتح الهمزة وجعلها معطوفة على افضل من ذاتها
والضمير للنشاه الانسانيه ولكن يابى عنه قوله فيما تزعم اي ان في كل قوة
في زعمها لا في الواقع الاهليه لكل منصب عال ومنزلة رفيعه
كالخلافه لما تحقق عندها اي عند كل قوة من الجمعه الالهيه احديه
جمع الاسما والصفات الوجوبيه والحقايق المظهريه الامكانيه دايرا بين
ما يرجع من ذلك اي مما عندها الى الجانب الالهي احديه جمع الاسما الوجوبيه

العاليه الفعاله المؤثره وبين ما يرجع منه الى جانب حقيقه الحقايق
الانسانيه السافله المنفعله المتاثره وبين ما يرجع منه في النشاة الحاملة
لهذه الاوصاف اي القوى التابعه لها بتبعيه الاوصاف للموصوف فانها
الى ما تقتضيه الطبيعه الكليه من الصور الروحانيه والمثاليه
والجسمانيه وتوابعها وفي بعض النسخ الطبيعه الكل فالكل بدل منها
او عطف بيان لها ولما كانت الطبيعه في عرف اهل النظر مختصه
بالجسمانيات واراد تعميمها كما يقتضيه الكشف وصفها بقوله
التي حصرت قوابل العالم كله ومراده اعلاه الروحاني واسفله
الجسماني اعلم ان الحقايق ثلث حقيقه مطلقه فعاله واجبه عاليه واجبه
وجودها بذاتها وهي حقيقة الله سبحانه والثانيه حقيقه
مقيده متفعله سافله قابله للوجود من الحقيقة الواجبه بالفيض
والتجلي وهو حقيقه العالم وحقيقه ثالثه احديه جامعه بين
الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال والتاثير والتاثر فهي مطلقه
من وجه مقيده من اخر فعالة من جهة منفعله من اخرى وهذه الحقيقه
احديه جمع الحقيقتين ولها مرتبه الاوليه الكبرى والاخريه العظمى
وذلك لان الحقيقه الفعاله المطلقه في مقابلة الحقيقه المنفعلة
المقيده وكل مفترقين فلا بد لهما من اصل هما فيه واحد مجمل وهو فيهما
متعدد مفصل اذ الواحد اصل العدد والعدد تفصيل الواحد وظاهريه
هذه الحقيقه هي الطبيعه الكليه الفعاله من وجه والمنفعله من اخر
فانها سار من الاسما الالهيه ويوثر في مرادها وكل واحدة من هذه
الحقايق الثلث حقيقة الحقايق التي تحتها ولما سرت احديه جمع الوجود

في كل حقيقة من الحريات انبعثت انانية كل تعين يتعين بان له استحقاق
الكمال الكلي الاحدي وما تحققت ان تعين الكمال الاحدي الجمعي انما يكون بحسب
القابل واستعداده **وهذا** اي حصر الطبيعة قوابل العالم كله **لا يعرفه**
عقل بطريق نظر فكري بان يتحرك من المطالب المشعور بها متوجها
الى مباديها المعلومة ومنها الى تلك المطالب وذلك لان معرفة هذا الحصر
لا تحصل الا بمعرفة الطبيعة ومعرفتها على ما يؤدي اليه النظر الفكري
لا يتجاوز عما هو معلوم لعلماء الرسوم من اختصاصها بالاجسام السفلية
والاجرام العلوية **بل هذا الفن** اي النوع من الادراك والمعرفة **لا يكون الا**
عن كشف الهي حاصل بالتوجه والافتقار التام الى الله سبحانه وتفريغ
القلب وتعريته بالكلية من جميع التعلقات الكونية والعلوم والقوانين
الرسمية **منه** اي من ذلك الكشف الالهي **يعرف ما اصل صورة العالم**
المنطبعة في مواده بفعل وتاثير من ذلك الاصل **القابلة** تلك الصورة
لارواحه المنفوحة فيها ان كانت من الصور الجسمانية والجسدانية المثالية
واما ان كانت من الصور المجردة فالمراد بارواحها الاسماء التي هي مظاهر لها
فان نسبة الظاهر الى المظهر نسبة الروح الى الصور المسواة له اعلم ان الطبيعة
في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام الطبيعية
السفلية والاجرام العلوية فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية
وفي مشرب الكشف والتحقيق اشارة الى حقيقة الهية فعالة للصور
كلها وهذه الحقيقة تفعل الصور الاسمائية بباطنها في المادة العمائية
فان النشأة واحدة جامعة بحقيقتها للصور الحقائية الوجوبية والصور
الخلقية الكونية روحانية كانت او مثالية او جسمانية بسيطة او مركبة

والصور

والصور في طور التحقيق الكشفي علوية وسفلية فالعلوية حقيقية وهي
صور الاسماء الربوبية والحقائق الوجوبية ومادة هذه الصور هيولاها
العماء والحقيقة الفعالة لها احدية جمع ذات الالوهية واضافية وهي
حقائق الارواح العقلية والمهيمية والنفسية ومادة هذه الصور
الروحانية هي النور واما الصور السفلية فهي صور الحقائق الامكانية
وهي ايضا منقسمة الى علوية وسفلية فمن العلوية ما سبق من الصور
الروحانية ومنها صور عالم المثال المطلق والمقيد واما السفلية
فمنها صور عالم الاجسام الغير العنصرية كالعرش والكرسي ومادتها
الجسم الكل ومنها صور العناصر والعنصريات ومن العنصريات
الصور الهوائية والنارية والمارجية ومادة هذه الصور الهواء والنار
وما اختلط معهما من الثقيلين الباقيين من الاركان المغلوبين في
الخفيفين ومنها الصور السفلية الحقيقية وهي ما غلب في نشأته
الثقلان وهما الارض والماء على الخفيفين وهما النار والهواء وهي ثلث
صور معدنية وصور نباتية وصور حيوانية وكل عالم من هذه
العوالم يشتمل على صور شخصية لا تتناهى ولا يحصيها الا الله سبحانه ۞
والحقيقة الفعالة الالهية فاعلها بباطنها الصور الاسمائية وبظاهرها
الذي هو الطبيعة الكلية تفعل ما عداها من الصور فالحقيقة الالهية
اصل جميع الصور والطبيعة الكلية التي هي مظهرها اصل صور العالم
كله **يسمى هذا** الكون الجامع **المذكور انسانا وخليفة فاما انسانيته**
فلعموم نشأته المرتبية فان له ثلث نشآت نشأة روحية ونشأة
عنصرية ونشأة مرتبية هي احديته جمعهما والعموم انما هو للمرتبية

وحضرة الحقايق كلها الهيه كانت اوكونيه وهو اي الكون الجامع للحق سبحانه
بمنزلة انسان العين من العين الذي يكون به النظر وهو اي انسان العين
هو المعبر عنه بالبصر الذي يبصر به الشي ويونس فلهذا اي لمعنى الابصار
المتضمن للانس سمي انسان العين انسانا وهو فعلان من الانس للمبالغة
فيه فانه الضمير للشان او للكون الجامع به اي بالكون الجامع المذكور
نظر الحق سبحانه الى خلقه فرحمهم قوله فلعموم نشاته مقدمة
لقوله فانه به نظر الحق فانه لو لم يكن نشاته عامة حاصرة للحقايق كلها
لم يمكن به النظر الى خلقه كله ونوصف انسان العين بقوله الذي به
يكون النظر وارداف الوصف بقوله وهو المعبر عنه بالبصر اشارة الى
وجه تسمية انسان العين بالانسان وهو كونه بحيث يبصر ويونس به
ولهذا فرع عليه قوله فلهذا سمي انسانا وقوله وهو للحق بمنزلة انسان
العين اشارة الى ان وجه التسمية كما انه متحقق في انسان العين كذلك
متحقق في الكون الجامع وقوله فانه نظر الحق تعليل له ولو حمل قوله فلهذا
سمي انسانا على ان معناه فلكون الكون الجامع بمنزلة انسان العين
للحق سبحانه سمي ذلك الكون الجامع انسانا وجعل قوله فانه به نظر الحق
علة له لا لما ذكر في الوجه الاول كان علة للعلية كما لا يخفى واذا تحقق وجه
تسمية انسان العين بالانسان في الكون الجامع فكما يناسب تسمية انسان
العين به كذلك يناسب تسمية الكون الجامع به فليس المراد ان تسمية
الكون الجامع بالانسان بواسطة تسمية انسان العين فان العكس اولى
كما لا يخفى وعلى هذا التقدير هذا الكلام وجه واحد للتسمية لا وجهان
ويمكن ان يجعل وجهين احدهما قوله لعموم النشاة فان عموم النشاة وحصره

الحقايق كلها تقتضي ان يكون له مع كل حقيقة نسبة مخصوصة بها انس
الكل به فيتحقق معنى الانس فيه وثانيهما قوله وهو للحق بمنزلة انسان
العين فانه يفهم منه وجه تسمية انسان العين به وهو متحقق بعينه
في الكون الجامع كما عرفت ثم اعلم ان الشيخ الكبير رضي الله عنه اورد في كتاب
الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والامر والمراة
الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات الحدثان وهو الواسطة
بين الحق والخلق وبه ومن مرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي هو سبب
بقا ما سوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولاه من حيث برزخيته
التي لا تغاير الطرفين لم يقبل شي من العالم المدد الالهي الوحداني لعدم
المناسبة والارتباط ولم يصل اليه انتهى كلامه وكان الشيخ رضي الله عنه
ما اراد بنظر الحق به الى خلقه ورحمته عليهم الا وصول الفيض من مرتبته
اليهم فهو اي الانسان هو الحادث بوجوده العيني العنصري بالذات
والزمان اما حدوثه الذاتي فلعدم اقتضا ذاته الوجود واما حدوثه
الزماني فلكون نشاته العنصرية مسبوقة بالعدم الزماني الازلي
المتقدم على ساير الاعيان باعتبار وجوده العلمي وعينه الثابتة واما
بحسب وجوده العيني الروحي فان كان من الكمل فهو ايضا ازلي فان نفوس
الكمل كلية ازلية مساوية في الوجود للعقل الاول واما من كان نفسه
جزئية فيستحيل عليه ذلك لان النفوس الجزئية لا تتعين الا بعد حصول
المزاج وبحسبه فلا وجود لها قبل ذلك كذا قال الشيخ الكبير في
بعض رسايله والفرق بين ازلية الاعيان الثابتة وبعض الارواح المجردة
وبين ازلية المبدع اياها ان ازلية المبدع تعالى نعت سلبي بنفي الاولية

معنى افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود وازلية الاعيان والارواح
دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود من العدم لكونه من غيرها
والنشا الدايم الابدي النشا النمو والارتفاع والازدياد والمراد به ذو النشا
اي الذي ينمو ويزداد دايما ابدا في المراتب هو الانسان الكامل فان اول مراتبه
التعين الاول الذي هو الحقيقة المحمديه ثم التعين الثاني الذي هو صورته
التفصيليه ثم العقل الاول ثم النفس الكل وهكذا الي اخر المولدات الذي هو
نشاته العنصريه ثم لايزال يزداد وينمو بحسب التجليات الالهيه والشونات
الربانيه دايما ابدا دنيا واخرة **والكلمة الفاصلة الجامعه** فان الكلم ثلث
كلمة جامعه لحروف الفعل والتاثير التي هي حقايق الوجوب وكلمة جامعة
لحروف الانفعال التي هي حقايق الامكان وكلمة برزخيه جامعة بين
حروف حقايق الوجوب وبين حروف حقايق الامكان فاصلة متوسطه
بينهما وهي حقيقة الانسان الكامل **فتم العالم** الناقص الفاقد للجمعيه
الكماليه **بوجوده** العنصري ووصوله الي الكمال الجمعي فانه لو لم يوجد
هذا الانسان في المراة لم يحصل كمال الجلا والاستجلا الذي هو العله الغاييه
من ايجاد العالم وانما قال بوجوده ولم يقل به لانه تعينا ازليا علميا وظهورات
في المراتب وبانسحاب الفيض الوجودي العيني عليه بحسب نشاته العنصريه
يتم العالم ويكمل كما عرفت **فهو** اي الانسان **من العالم كفص الخاتم من الخاتم**
وكما يكون تمامية الخاتم وكماله بالفص ونقصانه بعدمه كذلك تمامية
العالم وكماله بالانسان ونقصانه بعدمه **وهو** اي الفص **محل النقش**
اي نقش اسم صاحب الخاتم وغيره مما ينقش علي الفصوص **والعلامة التي
بها** يتميز بعض عن بعض ولها **يختم الملك علي خزانته** لئلا يتصرف

كمال ص

جهه

فيها احد فيبقي محفوظا وكذلك الانسان الكامل هو محل نقوش الاسما
الالهيه وعلامة احديه جمعها التي بها يستحق ان يختم به علي خزانة الدنيا
والاخرة **وسماه** الحق سبحانه **خليفة** حيث قال تعالي اني جاعل في الارض
خليفة **من اجل هذا** المعني الذي هو الختم **لانه** اي الانسان الكامل لكونه ختما
للحق سبحانه بالانسان الكامل الختم **هو الحافظ خلقه** والي الاول ينظر
قوله **كما يحفظ الختم الخزاين** من التصرف فيها **فما دام ختم الملك عليها
لا يجسر** اي لا يجتري **احد علي فتحها** اي فتح تلك الخزاين والتصرف فيها **الا
باذنه** اي الملك ولذلك ما دام الانسان الكامل في العالم لا يتسلط حقايق
المباينه والتمايز التي في حقايق خزاين العالم علي فتحها والتصرف فيها
الا باذن الحق سبحانه **فاستخلفه** اي الحق سبحانه الانسان الكامل **في
حفظ العالم** من الخلل الذي يقتضيه التفرقة والمباينه التي في حقايق
العالم من الخصوصيات التي بها يتميز بعضها عن البعض **فلا يزال العالم
محفوظا** من هذا الخلل **ما دام فيه هذا الانسان الكامل** وكان قايما بخلافة
الحق سبحانه في حفظ العالم فاذا اذن لهذا الانسان الكامل بالخروج عن
الدنيا وامره بالانفكاك عن خزينتها الي الاخرى خربت الخزينة وانتهب
ما فيها وحفظ العالم عبارة عن ابقا صور انواع الموجودات علي ما خلقت
عليها الموجب لبقا كمالاتها واثارها باستمداده من الحق التجليات الذاتيه
والوحده الرحمانيه والرحيميه بالاسما والصفات التي بجمله الموجودات
صارت مظاهرها ومحل استوايها واعلم ان النشاة الدنيويه الحسيه
بمنزلة خزانة اختزن الحق سبحانه فيها الحقايق الامكانيه المظهريه
والحقايق الاسمايه الالهيه الظاهره بها ولا شك ان كل واحدة من تلك

الحقايق الامكانية عبارة عن احدية جمع حقايق بسيطة متباينة متمايزة مقتضية
بذاتها الافتراق والامتياز كما كانت في الرتبة العلمية المتحدة بالوجود الواحد الذي
يقتضي بذاته الوحدة وزوال الكثرة وباعتبار هذا الوجود الواحد ظهر بعضها
متبوعا وبعضها تابعا وبعد اتحادها بالوجود الواحد صارت حقيقة مظهرية
يظهر فيها الاسما الالهية بحسب قابليتها واستعدادها وجمعها ولما كان
الكون الجامع والانسان الكامل احدية جمع جميع الحقايق الامكانية المظهرية
وكان المقصود الاصلي والغاية القصوى من ايجادها وجوده العنصري
الذي هو مظهر احدية جمع الحقايق الالهية كان وصول الامداد الالهي
والتجلي الوجودي الى الحقايق المظهرية كلها قبل وجود العنصري بواسطته
ومن مرتبته وبعد وجوده العنصري فوض ذلك الامداد واليه وقع التجلي
الاحدي الوجودي الجمعي اولا على حقيقته الاحدية الجمعية وبرقيقة المناسبة
التي بينه وبين كل حقيقة حقيقة سرى اليها ثانيا فما دام كان كذلك الكامل
مقصود ايجاده وبقاه في النشاة الدنيوية ووصل فيض التجلي من مرتبته
او وجوده اليها بقيت تلك الحقايق محفوظة من الخلل الذي تقتضيه التفرقة
والمباينة التي كانت عنها قبل ايجادها بالوجود الواحد والوحدة الذاتية
كانت لذلك التجلي وكان كالختم عليها لئلا يفتحها تسلط تلك التفرقة والمباينة
عليها واقتضى التجلي التقلص والانسلاخ عنها **الا تراه** اي الانسان الكامل **اذا زال**
بان يرتحل خاتم الولاية المطلقة فلا يظهر بعده انسان كامل **وفك من خزاينه**
الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق سبحانه فيها من الحقايق المظهرية
والاسما الالهية الظاهرة بها **وخرج منها ما كان فيها** من الحقايق المظهرية
والاسما الالهية **والتحق بعضه** اي التحق في النشاة الدنيا ببعض ما اختزنه

الذي

الذي له مرتبة الفرعية والجزئية **ببعض** اخر له مرتبة الاصلية والكلية
اي الفروع باصولها والجزئيات بكلياتها كالتحاق المواليد بالعناصر ان
التحق بعض الفروع ببعض اخر لرجوعهما الى الاصل الجامع لهما او التحق في
النشاة الاخرة بعض ببعض لمناسبة بينهما اما في درجات الجنان او دركات
النيران او التحق بعض ما اختزنه الحق في الدنيا ببعض ما اختزنه في الاخرة
بانتقاله من الصورة الدنيوية الى الصورة الاخروية فكان الصورة الدنيوية
التحقت بالصورة الاخروية واندرجت فيها **وانتقل الامر** اي امر الظهور
والاظهار من النشاة الدنيا العنصرية الكثيفة الزايلة **الى النشاة الاخرة**
النورية اللطيفة الباقية واختزن الحق الاسما ومظاهرها في خزانة الاخرة
فكان ذلك الانسان الكامل **ختما على خزانة الاخرة ختما ابديا** كما كان ختما
على خزانة الدنيا ختما مفكوكا عنها ولما استخلف الحق سبحانه الانسان الكامل
ومن شرط الخليفة ان يكون على صورة المستخلف فرع رضي الله عنه عليه
قوله **فظهر جميع ما في الصورة الالهية** يعني احدية جمع الاسما الالهية
وصورة اجتماعها **من الاسما** بيان لما في الصورة **في هذه النشاة الانسانية**
الجامعة بين النشاة الروحانية والعنصرية التي هي احدية جمع مظهريات
تلك الاسما **فحازت** اي جمعت هذه النشاة **رتبة الاحاطة** بجميع الاسما **والجمع**
اي ورتبة جمعية مظاهرها **بهذا الوجود** اي الوجود العيني العنصري
وبه اي بكونه حايزا رتبة الاحاطة والجمع **قامت الحجة** اي حجة الحق سبحانه
في ادعا استحقاقه الخلافة حيث قال اني جاعل في الارض خليفة **على الملايكة**
القادحين في ذلك الاستحقاق بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدما **فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك** يعني الملايكة **وانظر من اين**

أُتِيَ علي من أُتِيَ عليه مبني للمفعول يقال اتاه واتي به واتي عليه ولا يستعمل مبنيا للمفعول الا في المكاره يريد رضي الله عنه اتيان المعاتبة وتوجه المطالبة من قبل الحق سبحانه علي الملايكة في اعتراضهم علي الحق وجرحهم لادم وتزكيتهم انفسهم ثم اعلم ان هاهنا امورا ثلثة احدها نشاة هذا الخليفة وثانيها حضرة الحق الذي اراد ان يجعله خليفة وثالثها نشاة الملايكة الذين شاورهم في هذا الجعل والوقوف مع كل واحد من هذه الامور والعمل بما يقتضيه مع من الاعتراض علي جعله خليفة فاراد الشيخ رضي الله عنه ان ينبه علي ان منشا اعتراض الملايكة المفضي الي هذه المعاتبة والمطالبة هو عدم وقوفهم مع واحدة هذه الامور والعمل بمقتضاه فقال فان الملايكة لم يقف اي لم تتوقف مع ما تعطيه اي يقتضيه نشاة هذا الخليفة وتجاوزت عن مقتضاها ولا وقفت الملايكة ايضا مع ما تقتضيه حضرة الحق سبحانه ويستحقه من العبادة الذاتية التي هي من مقتضيات ذاته وذوات عبيده سبحانه وهي الانقياد لامره والخضوع تحت حكمه وانما لم يقفوا ما لهم مع ما تقتضيه نشاة هذا الخليفة ولا مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية فانه ما يعرف احد من الحق سبحانه الا ما تعطيه ذاته من الاسما التي هو مظهرها وليس للملايكة جمعية ادم اي جامعيته للاسما كلها فما عرفوا من الحق الاسما التي تخص ادم وهي الاسما الثبوتية التشبيهية فما عرفوا من ادم الجمعية الاحدية الكمالية المقتضية لرعاية الادب معه والنزول اليه والدخول تحت حكمه لا الجرح والطعن فيه وانبعث فيهم معني الجد والتعصب وصار غشاوة بصرهم بصيرتهم لما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية فلا جرم تجاوزوا عن مقتضي نشاته ولم ينقادوا لامر الحق بخلافته

ولا

ولا وقفت ايضا مع الاسما الالهية التي تخصها وهي الاسما السلبية التنزيهية وتجاوزت عن مقتضاها فان مقتضاها وهي شطر من الاسما الالهية الانقياد لمن نشاته تعمها وغيرها من تلك الاسما وسبحت الملايكة الحق سبحانه بها اي بتلك الاسما عطف علي تخصها وقدسته ايضا بها ولما كان منشا عدم وقوفهم مع مقتضي تلك الاسما عدم علمهم بما عداها مما هو في نشاة الخليفة صرح الشيخ رضي الله عنه به عاطفا علي قوله ولا وقفت فقال وما علمت اي الملايكة ان لله سبحانه اسما اخر ما سبحوه بها ما وصل علمها اي علم الملايكة بها اي تلك الاسما الاخر كالخالق والرازق والمصور والسميع والبصير والمعظم وغير ذلك مما يتعلق بالنعيم والعذاب والموت والهلاك والسقم والشفا وساير الاسما التي تخص عالم الاجسام والطبيعة فما سبحته اي الملايكة الحق سبحانه بها اي بتلك الاسما ولا قدسته كما يسبحه ادم ويقدسه بها فان قلت ما معني التقديس والتنزيه في الاسما المنبئة عن التشبيه قلنا فيها تقديس وتنزيه عن الانحصار في التنزيه فحال التقديس من التنزيه عن الانحصار في التنزيه او التشبيه او الجمع بينهما فغلب عليها اي علي الملايكة ما ذكرناه من عدم وقوفهم مع الامور الثلثة وحكم عليها اي علي الملايكة هذا الحال اي غلبه ما ذكرناه عليهم او ما ذكرناه وهو عدم وقوفهم معها فقالت اي الملايكة من حيث النشاة التي تخصهم بلسان التنافي والتنافر الذي بين الوحدة والبساطة الملكيتين وبين الكثرة والتركيب الانسانيين اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما وليس ما ينسبونه الي ادم من الافساد وسفك الدما الا النزاع والمخالفة لامر الحق وهو اي ذلك النزاع عين ما وقع منهم مع الحق من اعتراضهم عليه في جعله ادم خليفة

فيما قالوه في حق ادم مع الحق من النزاع والمخالفه هو عين ما هم فيه مع
الحق منهما حال اعتراضهم على الحق والطعن في ادم فلولا ان نشاتهم تعطي
ذلك النزاع مع الحق سبحانه وتقتضي ذلك الاعتراض عليه ما قالوا في حق
ادم ما قالوه وهم لا يشعرون مع الحق سبحانه فلو عرفوا انفوسهم
ونشاتهم التي تخصهم لعلموا اي ما قالوه هو النزاع مع الحق سبحانه الذي
هو من لوازم نشاتهم واحكام نفوسهم ولو علموا ذلك لعصموا من الاقدام
على النزاع فانهم من الملبكة الذين لا يعصون الله ما امرهم فلو علموا ان ما
قالوه نزاع مع الله سبحانه وعصيان لامره ما وقع منهم ذلك القول
وانما وقع منهم لذهوله هذا المعنى وايضا ليس من مقتضى الانصاف
اذا اطلع احد على امر مذموم في نفسه ان يطعن به في غيره ويجرحه
ثم لم يقفوا مع كل التجريح في ادم حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه
من التقديس والتسبيح حيث اطلقوا في دعوى التسبيح والتقديس
ولم يقيد وبما هم عليه منهما فتبادر منه انهم يسبحونه ويقدسونه
كل التسبيحات والتقديسات وليس الامر كذلك كيف وعند ادم من
الاسما الالهيه ما لم يكن الملبكة عليها فما سبحت الملبكة ربها بها
اي بتلك الاسما ولا قدسه اي الملبكة الحق عنها اي عن نقايصها على حذف
المضاف فان التقديس بالاسما ليس عن انفسها بل في كل تقديس باسم
تقديس عن نقيضه تقديس ادم وتسبيحه تقديس ذوق وتسبيح
وجدان فوصف الحق سبحانه لنا ما جرى بينه سبحانه وبين الملبكة
في حق ادم لنقف عنده اي عند ما جرى ولا نتجاوز عما اقتضاه من التادب
بين يدي الحق او عند الحق اي امره وحكمه ونتعلم الادب مع الله سبحانه

وتعامل

١٧

وتعامل معه بحسب ما تقتضيه مرتبته فلا ندعي ما نحن متحققون به
وحاوون عليه من الكمالات بالتقييد فان الكمالات كلها انما هي لله سبحانه
ظهرت فينا وتقيدت بحسب استعدادتنا وقابلياتنا والظهور بادعايها
انما هو من العجب والانانيه فكيف ان نطلق في الدعوى فنعمها اي بالدعوى
ما ليس لنا بحال من الكمالات ولا نحن منه على علم فنفتضح عند الله سبحانه
وعند عباده العارفين بالامور على ما هي عليه فهذا التعريف الالهي مما
ادب به الحق عباده الادبا العاملين مع الحق والخلق بما تقتضيه المراتب
الامنا الحاملين الامانه التي هي صورة الله سبحانه التي جذى عليها ادم
حين عرضها على سموات الارواح وارض الجسمانيه فابين ان يحملنها اي لم يطق
ذلك ولم يستطعن واشفقن منها لعدم احديه جمع الجميع عند وجد
منها وحملها الانسان لتحققه باحديه الجمع المذكور الخلفا الذين استخلفهم
الله تعالى في حفظ خزاين الدنيا والاخره فان قلت اي حاجه للمتحققين
بهذه الصفات الى التاديب قلنا المراد تاديب ذواتهم قبل التحقق للتحقق
او قلنا لكل جواد كبوة فيمكن منهم وقوع الزلات بعد التحقق بها ايضا
ثم نرجع مما وقع في البين من قصة الملبكه وبيان لطايفها الى الحكمة الالهيه
التي كان رضي الله عنه بصدد بيانها فابتدا رضي الله عنه ببيان الارتباط
بين الامور الكليه والاعيان الخارجيه وفرع عليه بيان الارتباط بين الحق
والعالم ثم خلق الانسان على صورته ثم بيان ما يتفرع عليه من الحكم
والاسرار فنقول اعلم ان الامور الكليه اي الحقايق المشتركه بين الاعيان
الخارجيه كالحيوة والعلم والاراده والقدرة وغيرها وان لم يكن لها من
حيث انها كليه وجود في عينها وحد ذاتها فانه لا وجود للكليات

دفي م

الا في ضمن افرادها فهي معقوله معلومه مؤبده بلا شك في الذهن
فهي باطنه من حيث هي كليه لا تزول عن الوجود العيني بالعين المهمله
كما هو في بعض النسخ المقروه علي الشيخ رضي الله عنه اي هي باطنه باعتبار
وجودها العقلي لكن لا تزول عن الموجودات العينيه ولا تسلب عنها بل هي
ثابته لها في ضمن ثبوت افرادها لها وبالغين المعجمه لا تزول عن الوجود العيني
العقلي ولا يتصف بالوجود العيني الخارجي وحاصله انها لا تخرج من العلم الى
العين وفي بعض النسخ لا تزال اما بضم التا من الازاله فمعناه قريب مما
سبق سوا كانت العين مهمله او معجمه واما بفتحها والعين مهمله وقال
الشارح الجندي رحمه الله ان قوله باطنه منصوب علي هذا الوجه والتقدير
فهي لا تزال باطنه عن الوجود العيني اي لا تظهر اعيانها في الخارج وان كانت
موجوده في العلم وبالنسبه الى العالم واما فتحها والعين معجمه فلا وجه له
ظاهرا وهذه الامور الكليه التي لا تحقق في الخارج من حيث كليتها لها
الحكم والاثر في كل ماله وجود عيني من الموصوفين بها فان الحيوة
مثلا حكما علي الموصوف بها بانه حي واثر فيه وهو العلم وتوابعه بل هو
اي ماله وجود عيني عينها اي عين الامور الكليه فعلي هذا يكون قوله
اعني اعيان الموجودات العينيه تفسيرا للضمير المرفوع ويحتمل
ان يجعل تفسيرا للضمير المجرور اذا كان المرفوع كناية عن الامور الكلية
مأولة بالامر الكلي وعلى كل تقدير فالعينيه بنا علي ان الحقيقه الواحده
التي هي حقيقة الحقايق كلها هي الذات الالهيه وباعتبار تعيناتها
وتجلياتها في مراتبها المتكثرة تتكثر وتصير حقايق مختلفة جوهرية
متبوعة وعرضية تابعه فكل عين عين من حيث امتيازها عما سواها
اي تتكثر الحقيقة الواحدة

ليست الا عين اعراض شتى اجتمعت في عين واحدة فصارت عينا موجودة
خارجية كذا ذكره في الفص الشعيبي هذه الامور الكليه مع كونها عين
اعيان الموجودات لم تزل عن كونها معقولة في نفسها باعتبار كليتها
فقوله لم تزل اما مبني للفاعل من الزوال او للمفعول من الازاله فهي اي تلك
الامور الكليه هي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات اي من حيث انها
عين الاعيان الموجودة كما هي الباطنة من حيث معقوليتها وكليتها
فاستناد كل موجود اي موجود عيني باعتبار اتصافه بها لانه نظرا الى
قوله ولها الحكم والاثر في كل ماله وجود عيني او باعتبار تعينه وامتيازه
عما عداه وصيرورته عينا متميزه من غيرها لهذه الامور الكليه نظرا
الى قوله بل هو عينها اعني الموجودات العينيه لهذه الامور اي الى هذه
الامور الكليه التي لا يمكن رفعها عن العقل من حيث كليتها بان تصير
موجودات خارجيه تخرج عن كونها معقوليه صرفة ولهذا عطف عليه
قوله ولا يمكن وجودها في العين وجودا تزول به عن ان تكون
معقوله عطف تفسير وسوا كان الموجود العيني موقتا مقترنا بالزمان
كالمخلوقات او غير موقت وغير مقترن به كالمبدعات روحانيا كان او جسمانيا
نسبه الموقت الزماني واستناده ونسبه غير الموقت الغير الزماني واستناده
الى هذا الامر الكلي المعقول نسبه واحده واستناد واحد فاقتران الوجود
العيني بالزمان وعدم اقترانه لا يخرجه عن استناده الى هذه الامور الكليه
علي الوجه المذكور ولما اشار رضي الله عنه الى ارتباط الامور الكليه بالموجودات
العينيه وكيفيه تاثيرها فيها اراد ان يشير الى ارتباط الموجودات بالامور
الكليه وكيفية تاثيرها فيها فقال غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه

حكم واثر من الموجودات العينيه فكما كانت من الاحكام والاثار وذلك
فكما كانت الامور الكليه يحكم عليها باحكام واثار كذلك يحكم بها على الامور
الكليه باحكام واثار بحسب ما تطلب وتقتضي حقايق تلك الموجودات
العينيه من الاحكام والاثار وذلك كنسبة العلم مثلا الي العالم ونسبة
الحيوة الي الحي فالحيوة حقيقة معقولة كليه والعلم حقيقة معقولة
كذلك متميزة عن الحيوة بحسب التعقل كما ان الحيوة حقيقة معقولة
متميزة عنه بحسبه ثم يقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة وهما حكمان
علي الموصوف بهما بانه حي عالم فهو اي الحق تعالى الحي العالم وكذلك
يقول في الملك له حيوة وعلما وهما حكمان علي الموصوف بهما انه حي عالم
فهو اي الملك الحي العالم وكذلك يقول في الانسان ان له حيوة وعلما
وهما حكمان علي الموصوف بهما انه حي عالم فهو اي الانسان الحي العالم
وحقيقة العلم في كل من الحق والملك والانسان واحدة وكذلك حقيقة
الحيوة في الكل واحدة ونسبتها اي نسبة حقيقة الحيوة والعلم ان العالم
والحي حقا كان او ملكا او انسانا نسبة واحدة وهي ثبوتها لهما ومع ذلك
يقول في كل واحد من علم الحق وحيوته وساير صفاته الحقيقيه انه
قديم غير مسبوق بالقدم الزماني وانه عين ذاته وساير صفاته
في مرتبة الاحديه ويقول في علم الانسان انه محدث بالحدوث الزماني
وغير ذاته وغير ساير صفاته ولا يصح هذا الحكم كليا الا في علمه الحاصل له
باعتبار احديه جمع روحه وجسمه والا فقد صرح الشيخ صدر الدين
القونوي قدس الله سره في بعض رسايله بان الارواح الكليه التي للكمل
مقارنه للعقل الاول في الوجود واقعه معه في صف واحد ولا شك ان لها

في

١٢

في تلك الحالة تكون بعض العلوم حاصلا واقلها الشعور بنفسه فانظر ما احدثته
الاضافه اي اضافة الامور الكليه الى الموجودات العينيه فاحدثت واقتضت
اضافتها الي الحق القديم سبحانه قدمها واضافتها الى الانسان الحادث حدوثها
وكانه رضي الله عنه انما لم يتعرض للملك بنا على ان الحكم بقدم صفاته وحدوثها
مطلقا كما في الحق تعالى والانسان فان بعض الملايكة كالعقل الاول من الدايمات
بدوام الحق سبحانه فكذا صفاته وبعضها يمكن ان لا يكون كذلك
الا ان يحكم بحدوثها وحدوث صفاتها مطلقا بنا على الخلق الجديد في كل ان لكن
باعتبار اشخاصها لا انواعها وانظر الي هذا الارتباط الواقع بين المعقولات
الكليه والموجودات العينيه وكما حكم العلم علي من قام به واقتضي ان
يقال فيه اي فيمن قام به انه عالم كذلك حكم الوجود العيني الموصوف
به اي بالعلم علي العلم بانه حادث في حق الحادث كالانسان مثلا قديم
في حق القديم كالحق سبحانه فصار كل واحد من المعقولات الكليه والموجودات
العينيه محكوما به اي سببا لحكم بسببه فان المحكوم به في قولنا علم الحق سبحانه
قديم هو القدم لا الموجود العيني الذي هو الحق سبحانه لكن الحكم بالقدم
علي العلم انما هو بسببه كما لا يخفى فيكون محكوما بالمعنى المذكور لا المشهور
محكوما عليه بالحكم الذي يقتضيه الاخر ومعلوم ان هذه الامور الكليه
وان كانت معقولة من حيث كليتها فانها معدومة العين والذات
في الخارج من هذه الحيثيه موجوده الحكم علي الاعيان الموجوده كما هي
اي الامور الكليه محكوم عليها بالقدم والحدوث مثلا اذا نسبت الي
الموجود العيني فتقبل الامور الكليه الحكم عليها بالقدم والحدوث مثلا
عنه تحققها والاعيان الموجوده المتكثره فان الشي ما لم يتحقق لم يتصف

بالقدم والحدوث ولكنها لا تقبل التفصيل والتجزي بحسب تعدد تلك
الاعيان وكثرها فان ذلك التفصيل والتجزي محال عليها اي الامور الكليه
فانها بذاتها وكليتها متحققه في كل موصوف بها لا بالتفصيل والتجزيه
فان الموجود منها في كل موجود عيني حصه لا جزا والحصه عباره عن تمام
الحقيقة مكتنفة بعوارض متخصصه كالانسانيه المتحققه المخصصه
في كل شخص شخص من هذا النوع فانها لم تتفصل بالتجزيه ولم تتعدد
اجزاها بتعدد الاشخاص بان يكون في كل شخص جزا لا هي بذاتها وكليتها
موجوده في كل شخص شخص ولا برحت تلك الامور الكليه معقولة
غير زايله عن الوجود العقلي الي الوجود العيني غير متكثره بتكثر الموجودات
العينيه في قوله رضي الله عنه ولكنها لا تقبل التفصيل والتجزي اشارة الي
ان الذات الالهيه التي هي حقيقة الحقايق كلها ظاهره فيها من غير طريان
التجزي والتكثر في تلك الذات ولا تقدح في وحدتها كثره المظاهر واذا
كان الارتباط بين من له وجود عيني يعني الموجودات العينيه وكانه
عبر عنها بلفظه من تغليبا لذوي العلم علي من عداهم وبين من ليس
له وجود عيني اراد به الامور الكلية والتعبير عنها بمن كانه بنا علي
المشاكلة وفي نسخة شرح مويد الدين الجندي هكذا واذا كان الارتباط
بينهما اي بين تلك هذه الامور الكلية وبين من له وجود عيني قد ثبت
وجود اي من ليس له وجود عيني والتانيث اما باعتبار المعني او باعتبار
الخبر واما علي النسخة الثانية بمرجع الضمير هو الامور الكلية كما لا يخفي نسب
عدمية وكون الامور الكلية نسبا اما علي كونها منتسبة الى الموجودات
العينيه ثابتة لها واما بنا علي اخذ نسبة الكلية معها واما عدميتها

فللنسبه

فللنسبة كليتها فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان
يعقل لانه الضمير للشان علي كل حال بينها اي بين الموجودات جامعه
يعقل به وهو اي ذلك الجامع هو الوجود العيني واما هناك اي بين
الامور العدمية وبين الموجودات العينيه فما ثمه اشارة الي ما اشير اليه
بقوله هناك قايم مقام الضمير يعني اما هناك فما فيه جامع يعقل به وانما
قيد بذلك لانه لا يوجد مفهومان الا وبينهما جامع واقله امكان الوجود
العقلي وقد وجد من الوجود او الوجدان الارتباط حال كونه ملتبسا
بعدم الجامع الذي هو الوجود العيني فالجامع اي فالارتباط الملتبس بالجامع
الذي هو الوجود العيني اقوى من ارتباط غير ملتبس به في ترتب اثار
الارتباط واحق منه بالتحقق والبق ولما فرغ رضي الله عنه عن الاصل
الذي بنا عليه بيان الارتباط بين الحق سبحانه والعالم شرع في المقصود
وقال ولا شك ان المحدث بالحدوث الذاتي والزماني قد ثبت
حدوثه وافتقاره الي محدث اي موجد احدثه لامكانه الذي
هو يساوي نسبته الي جانبي الوجود والعدم لنفسه فلا بد من مرجح
يرجح جانب الوجود وهو المحدث فوجوده من غيره الذي هو المحدث
فهو اي المحدث مرتبط به اي بما يحدثه ارتباطا افتقار في مستند اليه
استناد احتياج وذلك يقتضي افاضة الوجود منه عليه فهذه
الافاضة اثر من الممكن في الوجوب ولا بد ان يكون المستند اليه اي
الذي يستند اليه المحدث في وجوده بالاخره واجب الوجود لذاته
لا بغيره دفعا للتسلسل غنيا في وجوده بنفسه عن غيره غير
مفتقر اليه والا لكان ممكنا وهي اي المستند اليه الواجب الوجود هو الذي

اعطي الوجود المفاض بذاته المتجليه السارية باحديه جمعه الاسما في الحقايق
كلها لهذا الحادث الذي قد ثبت حدوثه وافتقاره الي محدث فانتسب
اي انتسب هذا الحادث اليه اي الي واجب الوجود في قبول الوجود منه او
انتسب الواجب الي الحادث في اعطا الوجود اياه ولما اقتضاه اي الواجب
الحادث لذاته اي لتجلي ذاته المتجليه السارية فيه كان واجبا به وجوب
المعلول بعلته فكما اعطاه الوجود اعطاه وجوب الوجود ايضا فكل احد
من الوجود ووجوبه اثر في الواجب الممكن فلكل من الواجب والممكن حكم علي الاخر
كما كان لكل من الامور الكليه والاعيان الخارجيه حكم علي الاخر ثم لما فرغ
من بيان الارتباط بين الحق والعالم وكان ذلك الارتباط علي وجه يقتضي
ان يكون العالم علي صورته سبحانه نبه عليه بقوله ولما كان استناده
اي استناد الحادث الي من ظهر اي الحادث عنه لذاته المتجليه باحديه
جمعه الاسما في كل ما ظهر عنه اقتضي ذلك الاستناد ان يكون الحادث
الظاهر عنه علي صورته وصفته فيما ينسب اليه تعالي من كل شي
بيان لما من اسم وصفه بيان شي فحاصله ان يكون علي صفته يعني في
كل اسم وصفه ينسب اليه تعالي كما انه ينسب كل اسم وصفه اليه تعالي
كذلك الي الحادث فانه ياخذ به جمعه الاسما محل وسارفيه ولذا قيل
كل موجود متصف بالصفات السبع الكماليه لكن ظهورها فيه بحسب
استعداده وقابليته ما عدا الوجوب الذاتي الخاص فان ذلك اي
الوجوب الذاتي لا يصح للحادث ولا ينسب اليه وان كان اي الحادث
واجب الوجود بالمعني الاعم فانه اعم من ان يكون وجوبه بالذات
او بالغير والحادث وان لم يكن واجبا بذاته لكنه واجب بغيره كما قال

ولكن

ولكن وجوبه اي وجوب الحادث بغيره الذي هو موجده لا بنفسه
والا انقلب الممكن واجبا ولما فرغ من بيان كون الحادث علي صورته
شرع في بيان ما يتفرع عليه من احالة الحق ايانا في معرفته علي النظر
في الحادث فقال ثم لتعلم انه الضمير للشان لما كان الامر اي
الشان علي ما قلناه من ظهوره بيان لما اي ظهور الحادث بصورته
اي الحق سبحانه احالنا الحق تعالي في العلم به اي بالحق علي النظر
في الحادث وذكر انه ارانا اياته الداله عليه ذاتا وصفة فيه اي
في الحادث ليستدل به عليه تعالي كما قال تعالي سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم فاستدللنا بنا اي بانفسنا والنظر فيها لما قال
تعالي وفي انفسكم افلا تبصرون عليه تعالي كما وصفناه تعالي
بوصف وما عرفناه به الا كان نحن ذلك الوصف اي متصفين
بذلك الوصف او عينه بنا علي ما سبق من ان كل موجود عباره
عن مجموع اعراض اجتمعت في عين واحده وفي بعض النسخ الا كانا نحن
ذلك الوصف ومعناه ظاهر الا الوجوب الذاتي الخاص لا العام
الذي يعم الوجوب الذاتي والوجوب بالغير فانه يتصف به الحادث
ايضا فلما علمناه بنا باعتبار معني الاثباتيه او السلبيه ومنا باعتبار المنشا
نسبنا اليه تعالي كلما نسبنا الينا من الاوصاف الكماليه لا ما
فيه توهم نقص الا ما نسبه الحق تعالي الي نفسه كالمرض والقرض
والاستهزا والسخريه وغيرها وبذلك اي بتوصيفه سبحانه بكل ما
نسبناه الينا وردت الاخبارات الالهيه علي السنه التراجم
من الانبيا والاوليا واتصف الينا بوصف الحق سبحانه نفسه

لنا بنا اي بصفاتنا او بانفسنا لما سبق من انا عين الاوصاف فاذا شهدناه
تعالي بصفاته شهدنا نفوسنا لان نفوسنا عين تلك الصفات
ظهرت في مرتبة اخرى واذا شهدنا الحق سبحانه شهد نفسه اي ذاته
التي تعينت وظهرت بصورتنا وفي بعض النسخ واذا شهدنا نفوسنا
شهدنا نفسه فكلاهما صحيح ان انساق كلامه رضي الله عنه في بيان جهة
الارتباط بين الواجب والممكن الي ما يوهم الاتحاد دفعه بقوله ولا شك
انا يعني اهل العالم كثيرون متمايزون بالشخص والنوع فان في العالم
انواع مختلفة ولكل نوع اشخاصا متعددة وانا يعني الافراد الانسانية
وان كنا مشتملة علي حقيقة واحدة نوعية تجمعنا نعلم قطعا ان ثمة
اي بين اشخاص تلك الحقيقة فارقا به اي بذلك الفارق تميزت الاشخاص
بعضها عن بعض واذا لم يجمعنا يعني اهل العالم حقيقة واحدة نوعية فوجود
الفارق اظهر ولهذا ما وقع التعرض له ولولا ذلك الفارق ما كانت
الكثرة بحسب الافراد متحققة في النوع الواحد واذا عرفت ان بين
افراد العالم بل الافراد الانسانية فارقا يميز بعضها عن بعض فكذلك
الحال بيننا وبين الحق ايضا فانه وان وصفنا اي الحق سبحانه واعطانا
الاتصاف بما وصف به من جميع الوجوه اي وجوه الصفات وانواعها او
وجوه الاوصاف القولية والفعلية فلا بد من فارق بيننا وبينه لاشتراكه
او لاشتراكنا فيه اصلا وليس الفارق من قبلنا الذي خصصنا به دونه
الا افتقارنا اليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه لامكاننا وتساوي
نسبتي الوجود والعدم الي ذواتنا فلا بد من مرجح واما الفارق الذي
انفرد به سبحانه فهو وجوبه الذاتي وغناه عن مثل ما افتقرنا

اليه

اليه من الموجد فبهذا الوجوب الذاتي والمعني صح له الازل اي الازلية
والقدم الذاتي الذي انتفت به عنه الاولية التي لها اي لتلك
الاولية افتتاح الوجود عن عدم قال صلى الله عليه وسلم اول ما خلق
الله العقل اي الذي افتتح لوجوده بعد العدم من الموجودات هو العقل
فلا تنسب اليه تعالي الاولية بهذا المعني فانها من سمات الحدوث
مع كونه الاول بالاولية التي هي عبارة عن كونه مبدأ ما سواه كما ان
اخريته عبارة عن كونه مرجع كل شيء ومنتهاه ولهذا اي لان اوليته
ليست بمعني افتتاح الوجود عن العدم قيل فيه الاخر المقابل للاول
فلو كانت اوليته اولية وجود التقيد وافتتاح وجود المقيد عن
عدم لم تصح ان يكون الاخر للمقيد بان ينتهي اليه وجود المقيدات
الممكنة ولا يوجد بعده ممكن اخر لانه لا اخر للممكن لان الممكنات غير
متناهية وان كانت بحسب النشأة الاخروية فلا اخر لها واذا لم يكن لها
اخر فكيف يكون سبحانه اخرها وانما كان سبحانه الاخر لرجوع الامر
كله اي امر الوجود وتوابعه اليه سبحانه بفنا الموجودات ذاتا
وصفة وفعلا في ذاته وصفاته وافعاله بظهور القيامة الكبرى
او القيامة الدائمة المشاهدة للعارفين بعد نسبة ذلك الامر
الينا لان الوجود وتوابعه كان لله اولا ثم نسب الينا ثم بعد هذه
النسبة مرجع الكل اليه فهو الاخر في عين اوليته والاول في عين
اخريته وصح باطلاق هويته بين الاضداد وهو ظاهر لها لزوال
الاراله الاباد ولما اشار رضي الله عنه فيما تقدم الى الاوصاف
المشتركة بيننا وبين الحق سبحانه خص بالذكر منها الاوصاف المتقابلة

هاهنا التفريع عليها ببيان المراد من اليدين اللتين توجهتا من الحق على خلق ادم
وبنبه على ان في جمع اليدين تشريفا له وليس لابليس هذه الجمعية فقال
ثم لنعلم ان الحق سبحانه وصف نفسه اي ذاته المطلقة **بانه ظاهر**
بظهوره في عالم الشهادة المطلقة التي هي مرتبة الحس **وباطن** ببطونه
عنه فالباطن بهذا الاعتبار يشمل ما عدا مرتبة الحس من المراتب الالهيه
والكونيه **فاوجد العالم** اي كل واحد من عالمي الكبير والصغير عالمين **عالم**
غيب لا يدركه بالحواس الظاهرة **وعالم شهاده** يدرك بها **لندرك** اسمه **الباطن**
بغيبنا الذي هو روحنا ومداركه العينيه او بادراك غيبنا وباطننا
فندرك اسمه الباطن لانه من بعض مظاهر اسمه الباطن او ندركه باطنه
وغيبه بالقياس الى غيبنا وباطننا **وكذلك ندرك اسمه الظاهر بشهادتنا**
اي بمشاعرنا الشهادية او بان ندرك شهادتنا فان شهادتنا شهادة
او بالمقايسة **ووصف نفسه بالرضا والغضب** حيث قال تعالى رضي
الله عنهم ورضوا عنه وسبقت رحمتي غضبي **فاوجد العالم ذا خوف**
ورجا فيخاف غضبه ويرجو رضاه وانما جا باثر الرضا والغضب وهو الخوف
والرجا ولم يقل ذا رضى وغضب مع انه صحيح ايضا تنبيها على ان ظهور
الصفات في العالم كما يكون بظهور اعيانها كالظهور والبطون فيما تقدم
وكذلك يكون بظهور اثارها كالخوف والرجا فانهما من اثار الغضب والرضا
لا عينهما **ووصف نفسه بانه جميل** اي متصف بالصفات الجمالية
وهي ما يتعلق باللطف والرحمة **وذو جلال** اي متصف بالصفات الجلاليه
وهي ما يتعلق بالقهر والغلبة **فاوجدنا على هيبة** اي دهشة وحيرة
من مشاهدة اسمايه الجلاليه فيكون تلك الهيبة من اثارها فينا او على هيبة

مدهشة

مدهشة محيرة لمن يشاهدها فينا فتكون الاسما الجلالية ظاهرة فينا باعيانها
لا باثارها وعلى هذا القياس قوله **وانس** فان الانس رفع الدهشة والوحشة
فتارة ترتفع الدهشة عنا وتارة ترفعها عن غيرنا فيحتمل ان يكون الهيبة
والانس من قبيل ظهور اعيان الاسما فينا او من قبيل ظهور اثارنا فيها **وهكذا**
جميع ما ينسب اليه تعالى ويسمى به من الاسما المتقابلة كالهدايه
والضلال والاعزاز والاذلال وغيرها فانه سبحانه اوجدنا بحيث
نتصف بها تارة وتظهر فينا اثارها تارة **فعبر عن هاتين الصفتين**
اي عن هذين النوعين من الصفات المتقابلين الشاملين كلها **باليدين**
لتقابلهما وتصرف الحق سبحانه بهما في الاشيا **اللتين توجهتا منه**
اي من الحق سبحانه **على خلق الانسان الكامل** وانما توجهت هاتان
اليدان على خلقه **لكونه** اي الانسان الكامل **الجامع لحقايق العالم**
ومفرداته التي هي مظاهر لجميع الاسما التي يعبر عنها بملاحظة شمول
تعينين متقابلين لها باليدين وهذه الاسما الظاهرة فيها اربابها
فلا بد في خلق حقيقة جامعة لجميع المظهريات من توجه جميع الاسما
الظاهرة فيها المربية لها ويجوز ان تكون اللام في لكونه متعلقا بالكامل
الذي هو صفة للانسان تعليلا لكماله وان يكون متعلقا بالخلق
واعلم ان المراد بكل واحد من حقايق العالم ومفرداته اما الاعيان
الثبوتية او الوجودية او المراد بواحد منهما الاعيان الثبوتية وبالاخر
الاعيان الوجوديه ولا شك ان الانسان الكامل بحسب حقيقته
وعينه الثابتة احديه جمع جميع الاعيان الثابتة التي للعالم وبحسب
وجوده العيني احديه جمع جميع الاعيان الخارجيه وبحسب عينيته

الثابتة والوجودية معا احديه جمع اعيانه الثبوتية والخارجية جميعا فالاعيان
الثابتة للعالم تفصيل لعينه الثابتة والاعيان الخارجية تفصيل لعينه
الخارجية والمجموع تفصيل المجموع وكل تفصيل صورة للاجمال وكل صورة فهي
شهادة بالنسبة الي ذي الصورة وذو الصورة غيب لها وكذا كل موجود عيني
فهو شهادة بالنسبة الي وجوده العلمي ووجوده العلمي غيب له واذا عرفت
هذا فالعالم بوجوه كثيرة يظهر بالتامل شهادة بالنسبة الي الانسان الكامل
و الانسان الكامل الذي هو الخليفة غيب بالنسبة اليه ولا يخفى ان عالم الملك
شهادة مشهودة والخليفة بحسب نشاته العنصرية ايضا غيب لكن من حيث
خلافته لاسيما فانه لا يعرفه من هذه الحيثية الا بعض الخواص من اوليا الله
سبحانه ولهذا اي لكون الخليفة غيبا يحب السلطان لانه مظهر للخليفة
الغيبية في الملك لذلك وجب الانقياد والمطاوعة له ولما انساق الكلام
الي ذكر الحجاب اراد ان ينبه علي المراد بالحجب الالهية الواقعات في الكلمات
النبوية فقال ووصف الحق نفسه بلسان نبيه صلى الله عليه وسلم
بالحجب الظلمانية اي بان له حجبا ظلمانية وهي الاجسام الطبيعية عنصرية الظلمانية صح
كانت او غير عنصرية وبالحجب النورية اي بان له حجبا نورية وهي الارواح
اللطيفة مثالية كانت او روحية حيث قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى
سبعين الف حجاب من نور وظلمة الحديث فالعالم الذي هو عين تلك الحجب
داير بين كثيف هو الحجب الظلمانية وبين لطيف هو الحجب النورية وهو
اي العالم عين الحجاب علي نفسه اي الحاجب اياها عن شهود الحق وانما كان عينه
لان الحجاب ليس الا الاجسام الطبيعية والارواح النورية التي هي عين العالم
وهو عين الحجاب علي نفسه اي على نفس الحق وذاته يحجبه عن ادراك الحق ذوقا

وشهودا

شهودا وذلك بان العالم عين الحجاب فهو يدرك نفسه بلا حجاب ويدرك الحق
من ورا الحجاب فلا يدرك اي العالم الحق ادراكا ادراكه لادراك العالم نفسه
فان ادراكه نفسه ادراك ذوقي شهودي من غير حجاب وادراكه الحق من ورا
الحجاب الذي هو عينه او ادراكا يماثل ادراك الحق نفسه فان ادراك الحق نفسه
انما هو بذاته من غير حجاب وادراك العالم اياه من ورا الحجاب فلا يزال
العالم في حجاب اي في حجاب تعينه وانيته عن ادراك الحق لا يرفع
ذلك الحجاب عنه بحيث لم يبق ما يغاله عن الشهود ولم يبق له حكم فيه فانه
وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا فيه ويكون
شهوده بحسبه لا بحسب ما هو المشهود عليه فلا يرتفع الحجاب بالكلية
مع علمه اي العالم بانه متميز عن موجده بافتقاره اليه وعدم افتقار
موجده اليه لغناه ووجوبه الذاتي فيعلم موجده بعدم افتقاره ووجوبه
الذاتي ولكن لاحظ له اي للعالم في الوجوب الذاتي الذي لوجود الحق
سبحانه فلا يدركه اي العالم الحق من حيث وجوبه او الوجوب ادراك
ذوق وشهود ابدا لان المدرك لا يدرك بالذوق والوجدان الا نفسه
او ما في نفسه او ما في نفسه منه شي فلا يزال الحق من هذه الحقيقة
اي الوجوب الذاتي او من اجل هذا الحكم الحقيقي الذي هو ان العالم لاحظ له
في الوجوب الذاتي غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث
في ذلك يعني الوجوب فلا يدركه ادراك ذوق وشهود نعم يدركه ادراكا
تصوريا يكفي في الحكم به علي الحق سبحانه واذا قد عرفت المعنى المراد من
اليدين وجمعهما في خلق ادم فما جمع الله سبحانه لادم حين خلقه بين
يديه الا تشريفا وتكريما له من بين ساير الموجودات ولهذا اي لان هذه

الجمعية ليست الا التشريف قال سبحانه لابليس توبيخا له ما منعك ان
تسجد لما خلقت بيدي وجعل رضي الله عنه اليدين فيما سبق عبارة عن
نوعين متقابلين من الصفات الوجوبية الفعلية كما هو الظاهر وجعلهما
هاهنا اشارة الي معني اخر وما هو اي الجمع بين يديه لادم الا عين جمعه اي
الله تعالي او ادم بين الصورتين صورة العالم وهي احديه جمع الحقايق
الكونية القابلة وصورة الحق وهي احدية جمع الحقايق الالهية الوجوبية
الفاعلة وهما اي هاتان الصورتان يدا الحق احدهما اليد القابلة الاخذة
وهي اليسري واحدهما اليد الفاعلة المعطية وهي اليمني وكلتا يديه يمين
مباركة وانما جعلهما يدي الحق لان كل واحدة منهما صورة من صور تجليا به لهما
يتم امر الوجود لانه الذي يتجلي بصورة القابل تارة والفاعل اخري والفرق
بين المعنيين ان الصفات المتقابلة لو خصت هناك بالصفات الفعلية
الوجوبية كما هو الظاهر يكون المراد بمجموع اليدين هناك بارادة باليمني
ههنا ولو عممت الصفات الامكانية ايضا يكون المعني الثاني من خروسات
المعني الاول خص بالذكر تانيا لما يرد بعده اعني قوله وابليس جزء من العالم
الذي هو جزء من ادم لانه حقيقة مظهرية الاسم المضل الداخل تحت الاسم
الجامع لجميع الاسما الظاهرة في مظاهر العالم كلها ظهورا وفي ادم ظهورا
جمعا ولهذا قال لم تحصل له اي لابليس هذه الجمعية اي جمعية ادم
ولهذا اي لحصول هذه الجمعية كان ادم خليفة من الله علي العالم فان لم يكن
ادم ظاهرا بصورة من استخلفه وهو الحق سبحانه متصفا بصفاته
متسميا بها لانه ليتصرف بهما فيما استخلفه فيه وهو العالم فما هو خليفة
وان لم يكن فيه اي في ادم جميع ما يطلبه الرعايا التي استخلف ادم

عليها

عليها من مقتضيات الاسما الالهية واثارها لان استنادها تعليل
للطلب اي ذلك الطلب انما يقع منهم لان استناد الرعايا في تحصيل حاجاتهم
اليه لكونه خليفة عليهم فلا بد ان يقوم ادم جميع ما تحتاج الرعايا اليه
والا اي وان لم يقم ادم بجميع ما يحتاج اليه الرعايا واذا كان ذلك في قوة قوله
وان لم يكن فيه جميع ما يطلبه الرعايا كان كالتكرار له فاقتصر في الجزا علي قوله
فليس خليفة عليهم ولم يصرح بالجزا الاول فما صحت الخلافة من افراد
العالم الا للانسان ومن افراد الانسان الا للانسان فانشا صورته
اي صورته الجسمانية العنصرية الظاهرة من حقايق العالم اي من الموجودات
المتحققة في العالم وصوره اي صور العالم التي هي تلك الموجودات
المتحققة فهي معطوفة علي الحقايق عطف تفسير او من اعيانه الثابتة
وصوره الخارجية بان افاض علي اعيانه الثابتة الوجود فصارت
صورا خارجية فانشا صورة الانسان منها وانشا صورته الباطنة
احديته جمع روحه وقلبه وقواه الروحانية علي صورته تعالي احديته جمع
صفاته واسمايه ولهذا اي لانشا صورته الباطنة علي صورته تعالي
قال فيه اي في الانسان الكامل وشانه كنت سمعه وبصره فاتي
بالسمع والبصر اللذين هما من الصفات الباطنة وما قال عينه واذنه
اللتين هما من الجوارح الظاهرة مع انه صحيح ايضا لسريانه بهويته
في جميع الموجودات ففرق في هذه العبارة بين الصورتين صورته
الظاهرة وصورته الباطنة حيث اخبر انه سمعه وبصره ولم يقل عينه
واذنه وهكذا اي كما ان الحق سار بهويته في سمع العبد وبصره كذلك هو
مما مر في كل موجود من موجودات العالم بقدر ما يطلبه حقيقة

ذلك الموجود بحسب استعداده وقابليته لكن ليس لاحد من افراد العالم مجموع
ما للخليفه فانه لا يظهر في كل واحد واحد الا بعض اسمايه دون بعض ويظهر
في الخليفه مجموعها فما فاز بالخلافه الا بالمجموع دون البعض علي انفراده
بحيث لا يكون معه غيره ويحتمل ان يكون البا للسببيه لا صلة للفوز اي ما
فاز الخليفه بالخلافه الا بسبب نوع وفي بعض النسخ فما فاز الا هو بالمجموع نسخه
وكانه الحاق من المتصرفين لتصحيح معه فان في كل من شرحي الجندي والقيصري
والنسخ المتن التي راينا ها وقرى بعضها علي الشيخ رضي الله عنه وقعت
العباره كما ذكرناه اولا ولولا سريان الوجود الحق في الموجودات بالصوره
اي لصوره جمعيه الاسمايي ما كان للعالم وجود وظهور فانه في حد ذاته
معدومه لا يوجد الا بالسريان المذكور ثم انه رضي الله عنه شبه توقف
ظهور احكام الموجودات الوجوديه علي سريان الوجود الحق بتوقف ظهور
احكام الموجودات العينيه علي سريان الامور الكليه فيها كما انه الضمير
للشان لولا تلك الحقايق المعقوله الكليه وسريانها في الموجودات
العينيه ما ظهر حكم في الموجودات العينيه لانه ما لم تسر الحيوه او العلم
مثلا في موجود عيني لم يصح الحكم عليه بانه حي او عالم كما سبق ومن هذا
الحقيقه التي هي الرقيقه النابته في نفس الامر بين الموجودات والحق
بتوقف وجودها علي سريانه فيها كان الافتقار من العالم الي الحق في
وجوده كما ان الافتقار منه سبحانه الي العالم في ظهوره ولما شبه رضي الله
عنه ارتباط الموجودات بالوجود الحق بارتباطها بالامور الكليه وقد
ثبت فيما تقدم الارتباط بينهما بافتقار كل من الطرفين الي الاخر في بعض
الاحكام كان فيه اشعار بان الحق سبحانه وان كان غنيا عن العالمين بذاته

واسمايه

واسمايه الذاتيه لكن لاسمايه باعتبار ظهورها وترتب اثارها عليه افتقار
الي العالم كما وقع به الاشاره اليه في صدر نقص فلهذا فرع عليه قوله
فالكل اي كل واحد من الحق والعالم مفتقر الي الاخر اما افتقار العالم شعر
اليه ففي تعينه الكلي بالفيض الاقدس وفي تعينه الوجودي بالفيض
المقدس واما افتقار الحق الي العالم فباعتبار ظهور اسمايه في المراتب
وترتب اثارها عليها لا باعتبار ذاتها واتصافها بالصفات الحقيقيه
كالوجوب والعلم فانه لهذا الاعتبار غني عن العالمين ثم اكده بقوله ما
الكل مستغن ما نافيه ومستغن خبره رفعه علي اللغه التميميه
وعليها قري ما هذا بشر بالرفع هذا الذي قلناه من ارتباط الطرفين
هو الحق المطابق لما في نفس الامر قد قلناه صريحا لارشاد الطالبين
لا بكني اي لا بقوله علي سبيل الكنايه لئلا يلتبس عليهم فان ذكرت
غنيا مطلقا لا افتقار ملتبس به بان لا تفتقر الي غيره اصلا وهو
الحق سبحانه باعتبار ذاته وصفاته الذاتيه فهو لا ينافي ما قلناه
فقد علمت الافتقار الذي بقولنا نعني اي نعنيه ونريده بقولنا
الكل مفتقر فان الافتقار الذي اثبتناه من جانب الحق سبحانه انما هو
باعتبار ظهور الاسما وترتب اثارها كما علمت وهو لا ينافي الغني الذاتي فالكل
بالكل مربوط ارتباط افتقار فليس له عنه لكل واحد عن الاخر ولا للعالم
عن الحق او بالعكس انفصال انفصال استغنا خذ واما قلته عني
اعلم ان الشيخ المفيد المرشد رضي الله عنه لما كان بصدد بيان نسب
الحق الي العالم بافتقار كل الي الاخر من وجه وكانت هذه النسبه بعينها
واقعة بين المفيد والمرشد والمستفيد الطالب بل هي من ظلالها وفروعها

نبه عليها بالماع لطيف وهو انه عبر في البيتين الاولين عن نفسه بصيغة
جماعة المتكلم الدالة علي التعظيم المنبئ عن رفعة شانه وعن المخاطب الطالب
بصيغة الواحد الدالة بالمقابلة علي صفة شانه وذلك لمعنى افتقار الطالب
الى المرشد فان المفتقر اليه ارفع شانا من المفتقر ثم قلب الاسلوب
في البيت الاخير بان عبر عن نفسه بصيغة الواحد وعن المخاطب بصيغة
الجماعة اشعارا بان المفيد ايضا مفتقر الى المستفيد ليظهر كمالاته
ليكون المفيد مفتقرا والمستفيد مفتقرا اليه والمفتقر اليه ارفع شانا
كما عرفت فقد علمت حكمة نشأة آدم اعني بجسده صورته الظاهرة
وهي احدية جمع جميع الحقايق المظهرية الجسمانية والعنصرية والحكمة فيها
ان تكون انموذجا لحقيقة العالم في كونها مظهرا لاحكام الروح المدبر
لها كما ان العالم مظهر لاثار الاسما الالهية المتصرفة فيه وقد علمت
نشاة روح ادم يعني حكمة نشاة روحه اعني بروحه صورته الباطنة
التي هي احدية جمع جميع الحقايق الروحانية العقلية والنفسية وحكمها
كونها انموذجا وظلا للاسما الالهية باعتبار التصرف والتاثير فكما
ان الاسما الالهية متصرفة دايرة في العالم كذلك الروح موثر متصرف
في بدنه وقد علمت نشاة رتبته اي حكمة نشاة رتبته وهي اي نشاة
رتبته هي المجموع اي مجموع صورتيه الظاهرة والباطنة الذي به
استحق ادم الخلافة وبوصف النشاة الرتبية باستحقاق الخلافة اشارة
الي حكمتها فان الحكمة في الجمع بين صورتيه الظاهرة والباطنة ان يناسب
بالجهة الباطنة المستخلف عليهم فيستفيض بالجهة الاولي ويفيض
بالاخري فيتم امر الخلافة فادم ابو البشر هو النفس الواحدة التي خلق

والجهة الظاهرة المستخلف ع

منها

منها هذا النوع الانساني اي خلق منها زوجها ومن ازدواجهما اولادهما
ومن ازدواج اولاده اولادا واولاده الي ماشا الله فهو منشا لكثرة هذا
النوع وهذا هو المراد بقوله خلق منها هذا النوع بادني مسامحة فانه قايم
مقام قوله خلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونسا فالمراد بالنوع
الانساني ما عدا آدم من هذا النوع واعلم ان لكل مرتبة ادم هو مبداها كالعقل
الكل للعقول والنفس الكل للنفوس ولكل ادم زوج تنتج من ازدواجهما
نتايج وحمل بعض الشارحين ادم في المقام على العقل الكل وبعضهم علي النفس
الكل ولا يخفى على المستبصر ان كلام الشيخ رضي الله عنه فيما تقدم وفيما
تاخر صريح في ان المراد بادم هاهنا هو ابو البشر مع انه صرح في نقش
الفصوص بان المراد بادم وجود النوع الانساني وهو اي كون ادم هو
النفس الواحدة المذكورة ما يدل عليه قوله تعالي يا ايها الناس اتقوا
ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة اي ذات واحدة يعني ادم وخلق منها
اي من ضلعها الايسر زوجها يعني حوا وبث منهما من ادم وزوجها
بالتوالد والتناسل رجالا كثيرا ونسا ثم نبه رضي الله عنه علي بعض
معاني الآية مما لم يتنبه له اهل الظاهر فقال فقوله اتقوا
امر من الاتقا بمعنى جعل الشي وقاية لشي والشيان هاهنا المخاطبون
والرب تعالي فان جعلت الشي الاول المخاطبين والشي الثاني
الرب ولاحظت اضافة الوقاية اليه كان المعنى اجعلوا انفسكم وقاية
ربكم وان جعلت الشي الاول الرب والشي الثاني المخاطبين كان المعنى اجعلوا
ربكم وقاية انفسكم فلما كانت الاية تحتمل المعنيين جمعهما الشيخ رضي
الله عنه كما هو دابهم في الايات القرانية في الجمع بين جميع المعاني المحتملة

التي لا يسع من اراد نفيا الشرع والعقل فعلى هذا يكون معنى قوله اتقوا
ربكم الذي خلقكم اي اوجدكم باختفايه بصوركم فانتم ظاهره وهو باطنكم
اجعلوا ما ظهر منكم وهو احد به جمع زوجكم وبدنكم وقاية لربكم اي الله
وقايه كما في قوله تعالى خذ واحذركم اي الحذ ركم واجعلوا ما بطن منكم
وهو ربكم وقاية لكم فان الامر المنسوب الي ربكم بوجه واليكم بوجه
من الصفات والافعال اما ذم يذم به من ينسب اليه واما حمد يحمد به
من يتصف به وكل واحد منهما كما يعضه بوجه الصفات والافعال
مستند الي الله تعالى لكن اسناد المذام اليه قبل زكا النفس وطهارتها ووقوع
في الاباحة وبعد مما اساه للادب فكونوا وقاينه عن نسبة النقص اليه
في الذم بان ينسبوه اليكم لا اليه واجعلوه وقايتكم عن ظهور اشيا تكم في
الحمد بان ينسبوه اليه لا اليكم تكونوا ادبا حين تنسبون المذام الي
انفسكم لا اليه عالمين بحقيقة الامر علي ما هو عليه حين تنسبون المحامد
اليه تعالى فان الامور كلها مستندة اليه تعالى بالحقيقة وتحذرون مما
يلحقكم باسنادها الي انفسكم من ظهور انانيتكم ثم انه تعالى اطلعه اي ادم على ما
اودع فيه وجعل ذلك اي ما اودع فيه من الحقايق الالهية والكونية
في قبضتيه سبحانه اي قبضتي الجمع والفرق الشاملين للكل المشار اليهما بالافاق
والانفس القبضة الواحدة اليسرى التي هي قبضة الفرق فيها العالم
وفي القبضة الاخرى اليمنى التي فيها الجمع ادم وبنوه اي اولاده وبين مراتبهم
فيه اي بين مراتب بني آدم في ادم المشتمل عليهم قال رضي الله عنه ولما
اطلعني الله سبحانه وتعالى في سري حيث لا واسطة فيه اصلا على ما اودع في
هذا الامام الوالد الاكبر ادم عليه السلام من كمالاته وكمالات بنيه كما اطلعه

عليه

عليه جعلت في هذا الكتاب منه اي مما اودع فيه ما حد لي اي ادرجه فيه
لا ما وقفت عليه فان ذلك اي ما وقفت عليه لا يسعه كتاب
لو بين بالكلمات الحرفية والرقمية ولا العالم الموجود الان لو بين بالكلمات
الوجودية فان العوالم البرزخية والحشرية الجنانية والجهنمية الغير
المتناهية ابد الابدين هي تفصيل ما اودع في النشاة الانسانية الكمالية
وهي لا تنتهي فكيف يسعه كتاب والعالم الموجود الان فانهما متناهيان
فمما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب المسمى بفصوص الحكم كما حده
لي رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي اكثر نسخ شرح القيصري ما حد لي
بدون الكاف فيكون مبدلا مما نودعه وهو هذا الباب ——

حكمة الهية في كلمة ادمية ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية ثم حكمة سبوحية في كلمة نوحية
ثم حكمة قدوسية في كلمة ادريسية ثم حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية ثم حكمة حقية في كلمة اسحقية
ثم حكمة علية في كلمة اسماعيلية ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية
ثم حكمة احدية في كلمة هودية ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية
ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية ثم حكمة قدرية في كلمة عزيرية ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية
ثم حكمة روحانية في كلمة سليمانية ثم حكمة وجودية في كلمة داودية ثم حكمة نفسية في كلمة يونسية
ثم حكمة غيبية في كلمة ايوبية ثم حكمة جلالية في كلمة يحيوية ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية
ثم حكمة ايناسية في كلمة الياسية ثم حكمة احسانية في كلمة لقمانية ثم حكمة امامية في كلمة هارونية
ثم حكمة علوية في كلمة موسوية ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية ثم حكمة فردية في كلمة محمدية

وفص كل حكمة اي محل انتقاشها الكلمة التي نسبت تلك الحكمة اليها من حيث
القلب المودع فيها ففص كل حكمة هو القلب المضاف الي الكلمة التي نسبت
الحكمة اليها لا نفس الكلمة كما يشعر به قوله في اول الكتاب منزل الحكم على قلوب الكلم

فاقتصرت علي ما ذكرته من هذه الحكم في هذا الكتاب علي حد ما ثبت في ام
الكتاب ان اذكرها وهي الحضرة العلمية الالهيه فانها اصل الكتب الالهيه وقيل
يحتمل ان يراد بها فاتحة الكتابه فان الفاتحه ام الكتاب ويكون اشاره الي ماذكر
فيها من مناسبة الذي هو فاتح ابواب كتابه ويلايمه قوله فامتثلت ما رسم
لي ووقفت عند ما حد لي ولو رمت زياده علي ذلك ما استطعت
فان الحضرة الالهيه او الحضرة المحمديه او الحضرة الالهيه من المظهر المحمدي او
الحضرة التي اقمت انا فيها من الحضرات الالهيه والمقامات العبوديه تمنع من
ذلك والله الموفق لا رب غيره

فص حكمة نفثية في كلمة شيثية

النفث لغة ارسال النفس رخوا وهاهنا عباره عن ارسال النفس الرحماني اعني
افاضة الوجود علي الماهيات القابلة له والظاهرة به او عن العلوم الوهبيّه
والعطايا الالهيه في روع من استعد لها اي قلبه فالحاصل ان خلاصة العلوم
المتعلقه بالعطايا الحاصله من هي مرتبة الفياضية والمبدائية ومحل انتفاثها
وهو القلب او خلاصة العلوم الحاصلة علي سبيل الوهب والتفضل لا علي
سبيل الكسب والتعمّل او محل انتفاثها متحقق في كلمة شيثية لحدية
جمع روحه وبدنه وانما خصت الحكمة النفثية بالكلمة الشيثيه لان شيث
عليه السلام كان اول الانسان حصل له العلم بالاعطيات الحاصلة من مرتبة
المصدرية والمفيضية ونزلت عليه العلوم الوهبية ولما كان اول المراتب
المتعلقة التعين الجامع للتعينات كلها وله احدية الجمع وكان المرتبة التي يليه
مرتبة المصدريه والفياضيه التي هي عبارة عن نفث النفس الرحماني في الماهيات
القابله وكان آدم عليه السلام صورة المرتبه الاولي كما كان شيث عليه السلام
علما بالعطايا الحاصلة من المرتبة الثانية علما وهبيا قدم فص الآدمي في الذكر

بلغ
الفيا

وجعل الفص الشيثي تلوه موافقا للوجود الخارجي بتقسيم تلك العطايا
فقال منبها اعلم ان العطايا جمع عطية والمنح جمع منحة وهي العطية
الظاهرة في الكون مطلقا بل في الكون الجامع كما يدل عليه التقسيمات الاتيه
وغيرها الواصلة الي مستحقيها علي ايدي العباد اي بواسطة العباد
المتفقين مما رزقهم الله من البشر كانوا او من غيره كالعلم الحاصل للمتعلم من
العالم وللكمل بواسطة الملئكة والارواح البشرية الكاملة وعلي غير ايديهم
اي بغير واسطتهم كما اذا تجلي الحق سبحانه بالوجه الخاص واورث ذلك
التجلي علما ومعرفة ويجوز ان يقال معناه بواسطة المظاهر مطلقا وغير
واسطتها منها ما يكون عطايا ذاتية منتشية من الذات احدية جمع
جميع الاسماء الالهية من غير خصوصية صفة دون صفة اذ الذات من
حيث هي هي لا تعطي عطاء ولا تتجلي تجليا ومنها ما يكون عطايا اسمائيه يكون
مبداها خصوصية صفة من الصفات من حيث تعينها وتميزها عن الذات
وساير الصفات وتميز العطايا الذاتية والاسمائية كل واحدة من الاخرى
عند اهل الاذواق الذين دابهم معرفة الحقايق ذوقا وكشفا لا نظرا
او كسبا وبهذين التقسيمين صارت القسمة سريعة ثم اشار الي تقسيم
اخر وقال كما ان منها اي من العطايا ما يكون عن سوال صوري في مسول
معين وعن سوال غير معين باضافة السوال الي الخبر او توصيفه به
علي ان يكون وصفا حال المتعلق اي سوال عن تعين مسوله وفي بعض النسخ وعن
سوال في غير معين ومنها ما لا يكون عن سوال صوري بان لحظ الابد
له عن سوال اما بلسان المقال او الحال او الاستعداد فان كانت الاعطيه
الحاصلة علي الوجوه الثلثة اي علي كل واحد منها ذاتية او اسمائية وانما اعاد ذلك

تنبيها علي ان هذين القسمين يجريان في كل من الوجوه الثلثه وبضرب الاقسام الاربعة
السابقه في هذه الوجوه الثلثة تحصل اثنا عشر قسما **فالمعين كمن يقول** اي فالمسول
المعين كمسول من يقول **يارب اعطني كذا فيعين امرا ما** من الامور كالعلم
والمعرفه وغيرها **لاتخطر له** بالقلب عند السوال **سواه** اي سوي ذلك الامر
وغير المعين كمن يقول اي وغير المسول المعين كمسول من يقول **يارب**
اعطني ماتعلم فيه مصلحتي وقوله **من غير تعيين** اي من غير تعيين
مسول معين من كلام الشيخ لامن كلام السايل كما كان قوله فيعين امرا ما
في المسول المعين من كلامه لامن كلام السايل وقوله **لكل جزء من ذاتي** اي
احدية جسمي وروحي من كلام السايل والمراد به الاشاره الاجمالية الي ما
فصله النبي صلي الله عليه وسلم في دعايه حيث قال اللهم اجعل لي في قلبي
نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا الحديث ولاوجه لتعلق اللام في
لكل جزء الي التعيين وان فرض انهما من كلام متكلم واحد اذ المراد هاهنا
تعيين المسول لا المسوول له وقوله من **لطيف روحاني وكثيف جسماني**
بيان للجزء ولو جعل بيانا لما تعلم فيه مصلحتي فاللطيف هو الاغذية الروحانيه
كالعلوم والمعارف والكثيف هو الاغذية الجسمانية كالاطعمة والاشربة
ولما فرغ من هذه التقسيمات اشار الي تقسيم اخر باعتبار السايلين فقال
والسايلون بالقول الذين ليسوا من اهل الحضور ومراقبة الاوقات
وانما قيدنا بذلك ليلا يرد علي السايل لمحض امتثال الامر كما سيجي فهولاء
السايلون **صنفان صنف بعثه علي السوال الاستعجال الطبيعي**
فان الانسان خلق عجولا فهو اما ان يوافقه الاستعداد الحالي فيقع
واما ان لايوافقه فلا يقع **والصنف الاخر بعثه علي السوال** علمه **لما علم**

بتشديد

بتشديد الميم وحينيذ يكون قوله بعثه جوابا له بحسب المعني في حكم المتاخر
عنه فيصح اضمار الفاعل فيه وارجاعه الي العلم المفهوم من علم ويكون تقدير
الكلام هكذا والصنف الاخر لما علم ان ثمه عند الله امورا كذا بعثه علمه علي
السوال لا مع جوابه خبر المبتدا وقيل يحتمل ان يكون بكسر اللام علي انه للتعليل
اي بعثه علمه علي السوال لما علم **ان ثمه امورا** وفيه اضمار قبل الذكر قوله
عند الله بدل من ثمه اي لما علم ان عند الله امورا **قد سبق العلم الالهي بانها**
اي تلك الامور **لاتنال الا بعد سوال** قولي **فيقول** هذا الصنف
لعل ما نسأله اي ضمير المنصوب اما للموصول واما للحق ويدل عليه ارداقه
بقوله سبحانه في كثير من النسخ وضمير الموصول محذوف او ما مصدريه
يكون من هذا القبيل اي من قبيل ما لا ينال الا بعد سوال **فسواله**
احتياط لما هو ضمير مبهم يفسره قوله **الامر** اي المسول وضمير **عليه**
للموصول و**من الامكان** بيان للموصول اي سواله احتياط لامكان
ان يكون المسول مما لاينال الا بعد سوال **وهو** اي من علم اجمالا ان عند الله
امورا لاينال الا بعد سوال **لايعلم** تفصيلا **ما عين في علم الله** له من تلك
الامور المسولة ومن اوقات حصولها **ولا** يعلم ايضا ما يعطيه ويقتضيه
من المسولات **استعداده في القبول** اي في قبول تلك الامور اي لايعلم
مقتضي استعداده في قبولها بانه اي امر من الامور يقتضي وفي اي زمان
يقتضي **لانه** هذا بحسب الظاهر تعليل للدعوي الثانيه لكنه لما كان العلم
بما يعطيه الاستعداد وهو من جملة ما في علم الله متعذرا يلزم منه تعذر
العلم بما في علم الله **من اغمض المعلومات** اي من اغمض العلم بالمعلومات
ومن العلم باغمض المعلومات **الوقوف في كل زمان فرد** اي معين **بـ**

استعداد الشخص في ذلك الزمان الفرد اي في كل زمان فرد بان يكون
وافقا في كل زمان علي ما يجري عليه في جميع الازمنه وذلك لا يتيسر للسايل
احتياطا والا لم يكن الامر مبهما عنده بل هو من خواص الكمل الندّر من اهل الله
وذلك السايل المحتاط وان كان لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده
انما يسال الاعطا لاعطا استعداده السوال ولولا ما اعطاه الاستعداد
السوال ما سال ولكن لم يكن له علم بذلك الاستعداد قبل السوال كساير
المسولات فحكم السوال معه حكم ساير المسولات ما في قوله ما اعطاه مصدريه
اي لولا اعطاه الاستعداد السوال ما سال فغاية اهل الحضور الذين
لا يعلمون مثل هذا اي مثل العلم الذي حصل للكمل الندّر بما في علم الله
وبما يعطيه الاستعداد في جميع الازمنة والاوقات علي ان يكون مفعولا
مطلقا ومثل ما في علم الله وما يعطيه الاستعداد فيكون مفعولا به ويكون
لفظ المثل مقحما ان يعلموه في الزمان الذي يكونون فيه ويرد
عليهم فيه ما يعطيهم الحق فانهم لحضورهم مع ما يرد في كل زمان
ومراقبتهم ذلك الزمان يعلمون ما اعطاهم الحق في ذلك الزمان
الذي هم فيه ويعلمون ايضا انهم ما قبلوه الا بالاستعداد لما اعطا ثم
وهم اي اهل الحضور الذين يعلمون ما اعطاهم الحق في الزمان الذي
يكونون فيه صنفان صنف يعلمون من قبولهم لما اعطاهم ٠٠٠
استعدادهم له فانهم اذا وقفوا علي ما اعطاهم الحق رجعوا الي انفسهم
فوجدوا فيها استعداده الخاص وعرفوه حق المعرفة لا انهم يعلمون ان لهم
استعدادا تاما كالذلك فان اهل الحضور في هذا العلم وغيرهم سوا وصنف
يعلمون من معرفة خصوص استعدادهم ما يقبلونه من العطايا

فانهم

فانهم اذا علموا أصول كمال استعدادهم الخاص لامر ما حصل بحصول ذلك
الامر والتيقن بوجوده هذا اي كون العلم بالاستعداد سابقا علي العلم
بما يقبلونه اتم ما يكون اي اكمل ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا
الصنف اي اهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا فانه بمنزلة الاستدلال
من المؤثر الي الاثر الاول بمنزلة الاستدلال من الاثر الي المؤثر ومن هذا
الصنف اي اهل الحضور المذكورين او من الصنف الثاني منهم وهو من
يعلم من استعداده القبول فان الصنف الاول لا سوال له فانه بعد
العلم بقبول المسول لا معقولية للسوال من يسال لا للاستعجال
الطبيعي فانه لا حكم للطبيعة علي اهل الحضور ولا للامكان لانه علي يقين
في حصول السوال في الزمان الذي هو فيه وانما يسال امتثالا لامر
الله في قوله تعالى ادعوني استجب لكم فهو العبد المحض لله سبحانه
ليس فيه شوب ربوبية ولا شايبة رقبة لامر سواه وليس لهذا الداعي
همة متعلقة فيما سال فيه من مسول معين او غير معين وانما
همته مصروفة في امتثال اوامر سيده غير متجاوزة الي مطلوب غيره
فانه لا مطلوب له سواه ولا يطلب في الدارين الا اياه فاذا اقتضى الحال
السوال اللفظي سال عبودية واذا اقتضى التفويض اي توكيله الامر
اليه سبحانه والسكوت عن السوال سكت عنه فقد ابتلي ايوب عليه
السلام وغيره من الانبيا الاوليا وما سالوا رفع ما ابتلاهم الله به
اولا ثم اقتضى لهم الحال ثانيا في زمان اخر ان يسالوا رفع ذلك اي رفع ما
ابتلاهم به فسالوا رفعه فرفعه الله عنهم والتعجيل بالمسول فيه
اي النبي الذي وقع السوال في شانه والابطا به انما هو للقدر المعين له

ويكرر

اي للوقت المقدر المعين للمسؤل فيه عند الله لا دخل لدعا العبد سايلا فاذا
وافق السوال اي وقته الوقت المقدر عند الله للاجابه باعطا المسؤل
فيه بان يكونا واحدا اسرع الله سبحانه بالاجابة واذا تاخر الوقت اي حصل
الوقت المقدر للاجابه متاخرا عن وقت السؤال اما في الدنيا كما اذا حصل
الامر المسؤل فيه في الدنيا واما في الاخره كما اذا حصل الامر فيه في الاخره تاخرت
الاجابة اي المسؤل فيه يعني الاجابة التي هي لبيك من الله سبحانه فانها
لا يتاخر عن السوال لما جا في الخبر الصحيح ان العبد اذا دعي ربه يقول الله لبيك
يا عبدي ولما بين الاجابتين من الالتباس اردفه بقوله فافهم هذا
واما القسم الثاني من التقسيم الثالث للعطايا وهو قولنا ومنها ما لا يكون
عن سؤال فانما اريد بالسؤال اللفظ به اي السؤال اللفظي لا السؤال مطلقا
فانه في نفس الامر لا بد في حصول المسؤل من سؤال اما باللفظ مطلقا
كما اذا قال اللهم اعطني عطية او مفيدا كما اذا قال اعطني علما نافعا واما
بالحال او الاستعداد ولا بد ان يكون السؤال الواقع بلسانهما مفيدا فان
لسان الحال والاستعداد لا يسال الا مفيدا لعدم اقتضا الحال المعين او الاستعداد
الا امرا معينا فلا يصح سؤال عطا مطلق الا في اللفظ واما في نفس الامر فلا بد
ان يقيده الحال او الاستعداد كما انه لا يصح حمد مطلق الا في اللفظ واما في
المعنى فلا بد ان يقيده الحال فالذي يتعين على حمد الله سبحانه هو المقيد
لك باسم فعل مثلا كما اذا كنت مريضا مثلا ويشفيك الله تعالى فقلت
الحمد لله فحمدك وان وقع على الاسم الله المطلق لكن حالك الذي هو الشفا يقيد
المرض يقيد حمدك بالاسم الشافي فكانك قلت الحمد للشافي او اسم تنزيه
كما اذا تجلى عليك الحق سبحانه بالاسما التنزيهية فينزه شركه عن ملاحظة الاغيار

اي اذا اسم التنزيه
تجلى الحق عن ملاحظة
الاغيار لحق عبد الاسم

فقلت

فقلت الحمد لله فحمدك وان وقع على الله لكن حالك يقيده بالاسما التنزيهية
التي بها وقع التجلي عليك والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه
الا اذا كان من الكمل لكونه موقوفا على العلم بعينه الثابتة واحوالها وهو
اصعب الامور واعزها لا يظفر به الا النادر من الكاملين ويشعر
بالحال صاحبه فانه يعلم الباعث له على الطلب وهو اي الباعث هو الحال
فان الاستعداد خفي سوال بالنسبه الى اللفظي والحالي وانما منع هولاء
السايلين بلسان الحال والاستعداد من السؤال اللفظي علمهم بان الله سبحانه
فيهم اي في شانهم سابقة قضا اي قضا سابقا على حال الطلب بل على وجود دام
بوقوع ما قدر لهم وعليهم بلا تخلف فاستراحوا من تعب الطلب فهم قد
هيوا محلهم بتطهيره عن درن التعلقات الفانية وتخليته عن الانتقاش
بالصور الكونيه وتفريغه عن شواغل السؤال والدعا لقبول ما يرد
عليه اي على ذلك المحل من الواردات والتجليات والحال انهم قد غابوا عن
حظوظ نفوسهم واغراضهم في هذه النشاة بل فعلوها لرقيقة عشقية
تقتضي اعراضهم عن الاعراض النفسية والتوجه اليه بالكليه ومن هولاء الذين
منعهم عن السؤال علمهم لسابق قضا الله وقدره بجميع ما يجري عليهم من يعلم
من عباد الله ان علم الله به في جميع احواله بل متعلق علمه بالعبد هو لما
كان العبد عليه من الاحوال في حال ثبوت عينه في مرتبة العلم قبل
وجودها اي وجود عينه الثابتة في مرتبة العين وحاصله ان علمه سبحانه
به تابع لعينه الثابتة التي هي المعلوم ويعلم ايضا ذلك العبد ان الحق
لا يعطيه الا ما اعطاه اي الا مقتضى ما اعطاه اي الحق سبحانه وضمير
للموصوف محذوف او الضمير عايد الى الموصول والمفعول الاول اي الحق

محذوف عينه فاعل اعطاه من العلم به اي بالعبد بيان للموصوف وهو اي العلم
به بل متعلق ذلك العلم ماكان العبد عليه من الاحوال في حال ثبوته في
مرتبة العلم قبل خروجه الى العين فيعلم ان علم الله به وباحواله الجارية عليه
الي الابد من اين حصل اي من عينه الثابتة وان كل مايجري عليه انما هو بمقتضى
عينه الثابتة وطلبها اياه بلسان الاستعداد والمطلوب بلسان الاستعداد
يعطيه الله الجواد المطلق سبحانه لامحالة فلا يحتاجون الى السؤال اللفظي اصلا
وماثمه صنف من اهل الله اعلي علما والكشف للامور علي ماهي عليه من
هذا الصنف فهم الواقفون على سر القدر وهم علي قسمين منهم من يعلم
ذلك اي سر القدر مجملا ومنهم من يعلمه مفصلا والذين يعلمه مفصلا
اعلي كشفا واتم معرفة من الذي يعلمه مجملا فانه اى الذى يعلمه مفصلا
بما اعطاه عينه من العلم به بانه يلقي في قلبه بواسطة او بغير واسطة
ان عينه الثابتة بمقتضى هذه الاحوال المعينة من غير ان يطلعه علي عينه
كشفا واما بان يكشف له اي لاجله الحجاب من عينه الثابتة وعن انتقالات
الاحوال عليها اي عن الاحوال المنتقلة عليها ذاهبة الي ما لا ينتاهي فيشاهدها
ويطلع عليها وعلي احوالها التي تلحقها في كل حين نقل الشيخ مويد الدين الجندي
في شرحه لهذا الكتاب عن شيخه الكامل صدر الدين ابي المعالي محمد ابن اسحاق القونوي
عن شيخه الاكمل محيي الدين ابن العربي قدس الله اسرارهم انه قال لما وصلت
الي بحر الروم من بلاد اندلس عزمت علي نفسي ان لا اركب البحر الا بعد ان اشهد
تفاصيل احوالي الظاهرة والباطنة الوجودية مما قدر الله سبحانه علي ولي ومني
الي اخر عمري فتوجهت الي الله تعالي بحضور تام وشهود عام ومراقبة كاملة فاشهدني
الله جميع احوالي مما يجري ظاهرا وباطنا الي اخر عمري حتى صحبة ابيك اسحق ابن محمد

ومحبتك

ومحبتك واحوالك وعلومك واذواقك ومقاماتك وتجلياتك ومكاشفاتك
وجميع حظوظك من الله ثم ركبت البحر علي بصيرة ويقين وكان ماكان ويكون
من غير اخلال واختلال وهو اي الذي يكشف له عن عينه الثابتة اعلي مرتبة
من الاول الذي يعلم باعلام الله من غير كشف له عن عينه الثابتة فانه اي
الذي يكشف له عن عينه يكون في علمه بنفسه واحوال نفسه بمنزلة علم الله
به اي بمنزلة الله في علمه به لان الاخذ اي اخذ العلم لكل منهما من معدن واحد
وهو العين الثابتة فكما يتعلق علم الله بنفسه الثابتة فيعلم احوالها به كذلك
يتعلق علم هذا الكامل بها الي علم احوالها به فلا فرق بين العلمين الا انه اي العلم
بالعين الثابتة او اخذ العلم منها من جهة العبد عناية من الله سبحانه
سبقت له اي للعبد قبل وجوده هي اي هذه العناية من جملة احوال
عينه الثابتة التي تقتضي جريان تلك الاحوال عليها بحيث اقتضت تعلق
العناية بها تعلقت تعرفها اي تلك العناية السابقة وكونها من احوال
عينه صاحب الكشف اذا اطلعه الله علي ذلك اي على المذكور من احوال
عينه فانه اذا اطلع عليها باطلاع الحق سبحانه عرف تلك العناية التي من
جملتها وانما قلنا العلم بالعين الثابتة من جانب العبد مسبوق بعناية من
الله سبحانه فانه الضمير للشان ليس في وسع المخلوق اذا اطلعه الله
اي اراد اطلاعه علي احوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود العيني لهذا
المخلوق عليها اي على تلك الاحوال ان يطلع في هذه الحال اطلاعا واقعا
علي طريقة اطلاع الحق علي هذه الاعيان الثابتة في حال عدمها علما
وعينا فقوله علي هذه الاعيان الثابتة يحتمل ان يكون متعلقا بقوله يطلع
وبالاطلاع ايضا ويمكن ان يقال المراد باطلاع الحق مايطلع عليه الحق من المخلوق

الاعيان وحينئذ لفظة على الاول متعلقة بيطلع والثانية بالاطلاع وانما قلنا
ليس في وسع اطلاع مثل اطلاع الحق لانها اي تلك الاعيان يعني الحقايق التي تلك
الاعيان صورة معلوميتها بنسب ذاتية وشوون عينية مندمجة في غيب
الذات قبل تعلق العلم بها لا صورة لها يتميز بها لا في العلم ولا في العين ليصح تعلق
علم المخلوقات ق بها فاذا تعلق علم الحق سبحانه بها وحصل لها تميز وتعين في العلم
صح تعلق علم المخلوق بها علما مفيدا للعلم باحوالها مساويا لعلم الحق سبحانه في
تلك الافادة فلهذا القدر من سبق علم الحق بالاعيان على العبد لها نقول ان العناية
من الحق سبحانه سبقت لهذا العبد بهذه المساواة اي مساواته للحق والبا
متعلقة بالعناية في افادة العلم اي افادة العلم بالاعيان الثابتة العلم باحوالها
الجارية عليها في وجوده العيني الي ما لا يتناهى وتحقيق ذلك ان للحق سبحانه بالنسبة
الي العبد عنايتين احديهما بحسب فيضه الاقدس وهي تقتضي تعين عينه
الثابتة في مرتبة العلم بحيث يصلح لان يتعلق به علم المخلوق واستعدادها الكلي
لفيضان الوجود عليها واحديهما بحسب فيضه المقدس وهي تقتضي فيضان
الوجود عليها في العين واستعداداتها الجزئية ليترتب عليها احوالها التي من
جملتها صلاحية انكشاف عينه الثابتة واحوالها عليه ولا شك انه اذا كوشف
العبد بعينه الثابتة وعلم بهذا الكشف احوالها انه ياخذ العلم بتلك الاحوال
من عينه الثابتة كما ياخذ الحق سبحانه عنها لكن اخذ منها مرفوقها بالعنايتين
من جانب الحق سبحانه والى العناية الاولى اشار الشيخ رضي الله عنه اعلم انه قد
وقع في مواضع من القران ما يوهم ان علمه سبحانه ببعض الاشيا حادث كقوله
سبحانه ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله تعالى ثم بعثناهم
لنعلم اي الحزبين احصي لما لبثوا امدا وامثال ذلك والتفصي عن هذا الاشكال

اما

اما بما ذهب اليه المتكلمون من ان علمه سبحانه قديم وتعلقه حادث فمعنى
قوله حتى نعلم حتى يتعلق علمنا القديم بالمجاهدين منكم والصابرين واما بان
المراد بالعلم الشهود فان الاشيا قبل وجودها العيني معلومة للحق سبحانه
وبعده مشهودة له فالشهود خصوص نسبة للعلم فانه قد يلحق العلم
بواسطة وجود متعلقه نسبة باعتبارها تسمية شهودا وحضورا الا انه
حدث هناك علم فمعنى حتى نعلم حتى نشاهد واما بان يقال المسند اليه
في قوله نعلم ليس هو الحق باعتبار مرتبة الجمع بل باعتبار مرتبة الفرق
فكانه يقول حتى نعلم من حيث ظهورنا في المظاهر الكونية الخلقية فيكون
الخلقية وقاية له عن نسبة الحدوث اليه واما بان يقال المراد بالتاخر
المفهوم من كلمة حتى التاخر الذاتي لا الزماني حتى يلزم الحدوث الزماني وحيث
انجر الكلام هاهنا الي ان علم الحق سبحانه باحوال العبد ماخوذ من عينه
الثابتة متاخر عنها بالذات اشار الشيخ رضي الله عنه الي ان هذا التاخر هو
المصحح لما جا في القران فقال ومن هنا اي من جهة ان علم الحق سبحانه
باحوال العبد ماخوذ من عينه الثابتة متاخر عنها يقول الله سبحانه
حتى نعلم وهي اي قوله حتى نعلم كلمة محققة المعنى اي معناه الذي هو
تاخر العلم وحدوثه امر محقق واقع او معنى حقيقي لا مجازي فان ذلك التاخر
والحدوث هو الذاتي لا الزماني ما هي اي هذه الكلمة لغير هذا المعنى المحقق
او الحقيقي كما يتوهمه اي كمعنى يتوهمه من ليس له هذا المشرب من المتكلمين
وهو ان هذا التاخر والحدوث انما هو ~~بالنسبة الى ذات الحق~~ تعلق العلم الى
المعلوم لا لنفس العلم ولا فساد في تغير النسب وتجددها بالنسبة الى ذات
الحق وصفاته والي هذا اشار رضي الله عنه بقوله وغاية المتكلم المنزه

للحق سبحانه بعقله عن سمات الحدوث والنقصان ان جعل ذلك الحدوث الزماني
المتوهم من ظاهر مفهوم هذه الكلمة في العلم للتعلق لا لنفس العلم فقال العلم ازلي
وتعلقه بالاشيا حادث حدوثا زمانيا وهو اي جعل الحدوث للتعلق لا للعلم
اعلى وجه يكون للمتكلم المتصرف بعقله في هذه المسئلة لولا انه اي المتكلم اثبت
العلم زايدا في الوجود الخارجي على الذات لا عينها فحصل له التعلق له اي للعلم
لا للذات اذ لو لم يكن العلم عين الذات لا معنى لتعلق الذات بالمعلومات لانه
يلزم ان تكون الذات محل الحوادث لان تحلل النسب لا يستلزمه كما عرفت فقوله
وهو على وجه جواب لولا قدم عليه ويحتمل ان يكون جوابه مقدرا هكذا لولا انه
اثبت العلم زايد الذات فجعل التعلق له لا للذات لكان كلامه قريبا من المحقق
ولهذا اي باثبات العلم زايدا على الذات وجعل التعلق حادثا بالحدوث الزماني
انفصل المتكلم عن المحقق من اهل الله صاحب الكشف والشهود والوجود الذي
انكشف له الحقايق كما هي عليه ويجدها بحسب ذوقه ووجدانه من غير نظر
فكري فان هذا المحقق لا يثبت العلم زايدا على الذات الا في العقل بحسب الخارج
عين الذات ويقول لحدوث التعلق له لكن بالحدوث الذاتي لا الزماني مبالغه
في التنزيه فانهم لو جعلوا الحدوث زمانيا لا فساد فيه ايضا اذ لا يلزم التجدد
الا في النسبه فان قيل اذا كان العلم المفهوم من قوله حتى نعلم ونعلم مترتبا
على حادث زماني كالفعل المفهوم من قوله لنبلونكم ثم بعثناكم كيف يصح الحكم
بان حدوثه ذاتي لا زماني قلنا من جعل العلم المترتب حادثا ذاتيا لا زمانيا لا بد
له ان يجعل الفعل الذي يترتب عليه العلم ايضا كذلك فيقول مثلا في قوله ولنبلونكم
ايها النسب الذاتيه والشوون الغيبيه المستجنة في غيب الذات باظهاركم في
المرتبة العلميه حتى نعلم بسبب العلم بكم في هذه المرتبه ما يجري عليكم بحسب الخارج

من

من المجاهدة والصبر فنعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله ثم بعثناهم معناه
بعثناهم من مرتبة الاستجنان في غيب الذات الى مرتبة التميز العلمي ليعلم بذلك
التميز ما يجري عليكم من الاحوال التي من جملتها احصا مدة اللبث على انه لا يلزم اذا
حمل بعض الاية على معنى اشاري ان يجري ذلك المعنى في البعض الاخر منها اذ كثير
ما يشير اهل الاشارة في اية الى معنى لا يساعد عليه تمام الاية فان قيل ما ذكرتم
من بعض بطون الاية وهولا المحققون لا يردون معنى من المعاني الظاهرية
والباطنية فما معناها عندهم اذا حملوها على الظاهر قلنا يمكن ان يكون
حينيذ نسبة العلم الحادث اليه بنا على ظهوره في المظاهر الخلقية كما سبقت
اليه الاشاره ثم يرجع فيما انجر الكلام في قسم العطايا باعتبار السوال وعدمه
اليه من بحث الاعيان واستعداداتها وبيان حكمها الى بحث الاعطيات
المقصود بالبيان ولطول ما وقع في البين استانف القسمة وقال
فيقول ان الاعطيات بفتح الهمزة وتخفيف اليا جمع اعطية جمع عطا كاعطية
وعطا بتشديد اليا جمع اعطيه كامنية اما ذاتية او اسمائية وقد عرفتهما
فاما المنح والهبات والعطايا الذاتيه من الواردات والاذواق والمواجيد
والعلوم والمعارف فلا يكون ابدا واردة بعض السايلين الذين هيولها
الا من تجل الهي اي من تجلي حضرة الحق الاسم الجامع جميع الصفات والاسما
من الذات الاحدية فانه لا اسم ولا رسم ولا حكم ولا تجلي ولا غير ذلك في
الذات الاحديه فيكون تعين التجلي الذاتي من الحضرة الالهيه فلهذا
اضيف التجلي لا الى مطلق الذات فاذا وقع التجلي من هذه الحضرة استتبع تلك
العطايا الذاتيه والتجلي من الذات الالهية لا يكون ابدا الا بصورة
استعداد العبد المتجلي له اي بصورة تقتضيها استعداده غير ذلك

اي غير كون التجلي بصورة استعداد العبد المتجلي له لا يكون ابدا فان ذلك فاذن
العبد المتجلي له ماراي سوى صورته في مراة الوجود الحق وسوي الوجود
المتعين في هذه الصورة بحسبها لان الذات الالهية ليس لها في حد نفسها صورة
متعينة ليظهر بها وهي مراة الاعيان فتظهر صورة المتجلي له فيها بقدر استعداده
كما ان الحق يظهر في مرايا الاعيان بحسب استعداداتها وقابلياتها لظهور احكامه
وماتراي العبد المتجلي له الحق من حيث اطلاقه ولا يمكن ان يراه من تلك الحيثية
مع علمه انه ماراي صورته الا فيه فهو سبحانه كالمراة في الشاهد فانك
اذا رايت الصور او صورتك فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت تلك
الصور او صورتك الا فيها فابرز الله ذلك اي ظهور الصورة في المراة
مثالا نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلي له انه ماراه اي الذي راه او
اي شي راه علي ان تكون ما موصولية او استفهامية والذي راي صورته
في الحق والحق في صورته وما ثمة مثال اقرب من المثال له ولا اشبه
بالرويه والتجلي الذاتي من هذا المثال وهو ظهور صورتك في المراة ورويتك
اياها فيها واجهد في نفسك عند ما ترى ما مصدرية اي عند رويتك
الصورة في المراة واستغراق الشهود والرويه بالصورة المثالية المرئية
ان ترى جرم المراة لا تراه ابدا البته الا عند صرفك النظر عن الصورة واعراضك
عنها والتقابل نحو المراة وتحديق النظر فيها اذ الشهود الواحد والابصار
المتعين لا يسع في وقت واحد معين الا مشهودا واحدا معينا وانما قال
جرم المراة لان بعض احكام المراة كالصقالة والكدورة والاستوا والانخفاض
يري ولكن في الصورة فالصورة مراة لاحكام المراة كما ان المراة مراة لذات الصورة
حتى ان بعض من ادرك مثل هذا الذي ذكرنا في صورة المراي اي في الصورة

المرسه

المرسه فيها من ان الراي هو الصورة لا المراة ذهب الي ان الصورة المرئية حايلة بين
بصر الرائي وبين المراة حاجبة عن رويته اياها وهذا اعظم ما قدر عليه من
العلم الحاصل له بالنظر لكنه غير مطابق للواقع فانه لو كان الامر كذلك لم يتمكن
الرائي من صرف النظر عن الصورة والاقبال علي المراة والصورة في المراة كما قلناه ونبهنا
اليه في التجلي الالهي فكما ان المتجلي له ماراي سوي صورته في مراة وماراى الحق
ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ماراي صورته الا فيه لا بينه وبين الحق بحيث
يكون حاجبة عن روية الحق فكذلك الناظر في المراة ماراي سوي صورته
في المراة وماراى المراة ولا يمكن ان يراها مع علمه انه ما راي صورته الا في المراة
لا بينه وبين المراة كما توهمه بعض والفرق بين الوجود الحق والمراة ان المراة
وان لم تكن مرئية عند استغراق الشهود في الصورة المشهودة لكنه يمكن
الاعراض عن تلك الصورة والاقبال علي المراة وادراكها بخلاف الوجود الحق
فانه لا يمكن شهوده من حيث اطلاقه وقد بينا هذا الذي ذكرنا من المماثلة
بين المراة والحق سبحانه في الفتوحات المكية ذكر رضي الله عنه في الباب
الثالث والستين منها ان الانسان يدرك صورته في المراة ويعلم قطعا انه
ادرك صورته بوجه لما يراها في غاية الصغر لصغر جرم المراة او الكبر لعظمه
ولا يقدر ان ينكر انه راي صورته ويعلم انه ليس في المراة صورته ولا هي
بينه وبين المراة فليس بصادق ولا كاذب في قوله انه راي صورته ماراي
صورته فما تلك الصورة واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة
معدومة معلومة مجهولة اظهر الله سبحانه هذه للعبد ضرب مثال ليعلم
ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل
عنده علم بحقيقته فهو بخالقها اعجز واجهل واشد حيرة هذا ما نقله الشارحون

من كلامه في هذا المقام **واذا ذقت** اي ادركت بطريق الذوق والوجدان لا بمجرد
العلم والعرفان **هذا** اي مقام التجلي الذاتي على صورتك **ذقت** في مراتب التجليات
في مقام **الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب**
نفسك في ان ترقى في مقام **اعلى من هذا الدرج** من التجلي الذاتي في الصحاح
رقيت في السلم بالكسر رقيا ورقيا اذا صعدت وفي الكشاف في قوله تعالى
او ترقى في السما يقال رقي في السلم ورقي في الدرجة فلا حاجة الى تضمينها معنى الدخول
فما هو اي اعلى من هذا الدرج **ثم** اي في مقام التجلي الذاتي **اصلا وما بعده**
اي بعد هذا الدرج **الا العدم المحض** فلا يوجد هناك مقام اعلى منه واعلم
ان تعين الحق وتجليه لك في مرآة عينك انما يكون بحسبها وبموجب خصوصيتها
وصورة استعدادها لا ترى الحق في تجليه الذاتي لك الا بصورة عينك الثابتة
فلا ترى الحق فيك الا بحسب خصوصية عينك الثابتة ولكن في مرآة الوجود
الحق وهذا اعلى درجات التجليات بالنسبة الى مثلك الا ان تكون عينك عين
الاعيان الثابتة كلها بخصوصية لها توجب حصر الصورة في كيفية خاصة
بل خصوصية احدية جمعية برزخية كمالية فتعين الحق لك حينئذ مثل
تعينه في نفسه ودون هذين الشهودين شهودك للحق في ملابس الصور
الموجودية الحسية والمثالية والروحية وكل ذلك بحسب تجليه من عينك
لا من غيرك فاعلا درجات شهودك للحق هو ما يكون بعد تحققك بعينك
الثابتة فاذا اتحدت انت بعينك الثابتة فكنت انت عينك من غير امتياز
رايت الحق كما يرى نفسه فيك ورايت نفسك صورة للحق في الحق وما ثم اعلا
من هذا في حقك **فهو** اي الحق سبحانه باعتبار ظاهر وجوده **مرآتك في**
رؤيتك نفسك اي ابنيتك الوجودية العينية وباعتبار باطن علمه

مراتك

مراتك في شهودك عينه الثابتة العلمية الغيبية اذ كوشفت لها **وانت**
باعتبار وجودك العيني **مرآته في رؤيته اسماه** التي هي ذاته ماخوذة مع بعض
النسب والاعتبارات **وفي ظهور احكامها** اي احكام الاسما واثارها **وليست**
الاسما في مرتبة الاحدية **سوى عينه** ونفسه فانت مرآة لنفسه في رؤيته
اياها كما انه مرآة لنفسك في رؤيتك اياها فتارة هو المرآة وانت الرائي والمرائي
وتارة انت المرآة وهو الرائي والمرائي **فاختلط الامر** اي امر المرآة والرائي والمرائي
وانبهم اي كل واحد منهما حق او عبد **فمنا من جهل** ولم يميز بين هذه المراتب
في عين علمه ان كل واحد لها بطريق الذوق والوجدان **فقال والعجز عن درك**
الادراك ادراك اي التحقق بالعجز عن لحوق ادراك ما لا يدرك غاية الادراك
له والعجز عن حصول العلم بما لا يعلم نهاية العلم به وفي الاساس طلبه حتى
ادركه اي لحق به وادرك منه حاجته وبلغ الغواص درك البحر وهو
قعره ومنه درك النار وفي الصحاح القعر الاخر درك ودرك وفي النهاية
في غريب الحديث في الحديث اعوذ بك من درك الشقا الدرك اللحاق والوصول
الى الشي ادركته ادراكا ودركا **ومنا من علم** تلك المراتب وميز بينها فانه
علم ان مرآتيته للحق سبحانه لا بنيتك الوجودية باعتبار ظاهر وجوده وانت
الرائي والمرائي فانك ترى نفسك فيه بل هو الرائي والمرائي ولكن فيك ومرآتيته
لعينك الثابتة باعتبار باطن علمه وانت الرائي والمرئي بل هو ولكن فيك وكذلك
علم ان مرآتيتك للحق سبحانه انما هي باعتبار وجودك العيني او العلمي والرائي
هو الحق سبحانه اما من مقامه الجمعي او منك والمرائي ايضا هو الحق سبحانه لكن
باعتبار خصوصية صفة او اسم انت مظهره فان الوجود للحق باعتبار اطلاقه
لا يسعه مظهر **فلم يقل بمثل هذا** القول المنبئ عن الاعتراف بالعجز **وهو**

اي والحال ان القول بالعجز **اعلي القول** اي اعلا ان يقال في هذا المقام وجعل بعض
الشارحين الضمير لعدم القول وقال معنى اعلا القول اعلا من القول ولا يبعد
ان يقال معناه حينئذ ان عدم القول بالعجز اعلا ما يقال في هذا المقام
فان عدم القول يشتمل علي لسان الحال بكمال العلم **بل اعطاه** اي من علم **العلم**
السكوت كما اعطاه اي من حصل في علمه العلم **العجز** والاعتراف به **وهذا**
اي الذي اعطاه العلم السكوت **اعلا عالم بالله** ومراتب تجلياته والتميز بينها
وليس هذا العلم الذي يعطي صاحبه السكوت اصالة **الا لخاتم الرسل وخاتم**
الاولياء وما يراه اي ما يري هذا العلم والشهود وما ياخذ **احد من الانبيا**
والرسل من حيث انهم اوليا لا من حيث انهم انبيا ورسل فان هذا العلم ليس من
حقايق النبوة **الا من مشكوة الرسول الخاتم** من حيث ولايته **ولا يراه**
احد من الاوليا الا من مشكوة الولي الخاتم التي هي جهة باطنية الرسول
الخاتم **حتي ان الرسل** ايضا من حيث انهم اوليا **لا يرونه متي راوه الا من**
مشكوة خاتم الاوليا التي هي مشكوة ولاية الرسول الخاتم والا لم يصح كلا
الحصرين معا حصر روية المرسلين اولا في مشكوة خاتم الانبيا وحصرها
ثانيا في مشكوة خاتم الاوليا فمشكوة خاتم الانبيا هي الولاية الخاصة المحمدية
وهي بعينها مشكوة خاتم الاوليا لانه قايم لمظهريتها وانما اسند هذه
الروية الى مشكاة خاتم الاوليا **فان الرسالة والنبوة** اللتين هما جهة
ظاهرية الرسول الخاتم **اعني نبوة التشريع ورسالته** التي هي تبليغ الاحكام
المتعلقة بحوادث الاكوان لا نبوة التحقيق التي هي جهة باطنيته وهي
الانبا عن الحق تعالى واسمائه وصفاته واسرار الملكوت والجبروت وعجايب
الغيب **ينقطعان** بانقطاع موطن التكليف بل بانقطاع الرسول الخاتم

عن

عن هذا الموطن فكيف يستند اليه ما لا ينقطع **والولاية لا تنقطع ابدا**
فانها من الجهة التي تلي الحق سبحانه وهي باقية دائمة ابدا سرمدا واكمل مظاهرها
خاتم الاوليا فلهذا استندت الروية المشار اليها واليه ولا يخفي عليك انه لو
فرض عدم انقطاع النبوة لا يصح استنادهذا العلم اليها اصلا فانه من حقايق
الولاية لا النبوة **فالمرسلون من كونهم اوليا لا يرون ما ذكرناه** من العلم
الذي يعطي صاحبه السكوت **الا من مشكوة خاتم الاوليا فكيف من**
دونهم من الاوليا وان كان خاتم الاوليا بحسب نشاته العنصرية
تابعا في الحكم الالهي **لما جا به خاتم الرسل من التشريع فذلك** اي كونه
تابعا بحسب نشاته العنصرية **لا يقدح في مقامه** الذي يقتضي
المتبوعية بحسب حقيقته **ولا يناقض ما ذهبنا اليه** من ان المرسلين
لا يرون هذا العلم الا من مشكوة خاتم الاوليا **فانه من وجه** وهو كونه
وليا تابعا بحسب نشاته العنصرية **يكون اعلي** مرتبة من الرسول الخاتم
من حيث رسالته **كما انه من وجه** وهو كونه جهة باطنية الرسول الخاتم
باعتبار حقيقته **يكون اعلى** مقاما منه بحسب نبوته وظاهره **وقد ظهر**
في شرعنا ما يويد ما ذهبنا اليه من ان الفاضل يجوز ان يكون مفضولا
من وجه **في فضل عمر** علي ابي بكر رضي الله عنهما **في اسارى بدر بالحكم**
فيهم حيث راي فيهم ابو بكر ان يوخذ منهم الفدية ويطلقهم وراى فيهم
عمر ضرب الرقاب فانزل الله الاية الكريمة موافقة لراي عمر **وقد ظهر في**
تابير النخل ايضا حيث منع رسول الله صلى الله عليه وسلم عاما من تابير
النخل فما اثمر فقال صلى الله عليه وسلم انتم اعلم بمصالح دنياكم **فما يلزم**
الكامل ان يكون له التقدم علي غير الكامل **في كل شي وفي كل مرتبة**

وانما نظر الرجال الي التقدم في رتب العلم بالله سبحانه لا في ما عداه
فانه **هنالك** اي في مرتبة العلم بالله يتحقق **مطلبهم** الذي به يعرف
تقدمهم وتأخرهم **واما حوادث الاكوان** كتابير النخل وامثاله **فلا تعلق**
لخواطرهم لها لدناتها بالنسبة الي هممهم العالية فلو كانوا فيها انزل درجة
ممن عداهم لا يقدح ذلك في كمالهم **فتحقق ما قلناه** من علو مرتبة خاتم
الانبيا في العلم بالله بحسب حقيقته وانه لا يقدح فيه نزول مرتبته علي
الرسول الخاتم بحسب نشاته العنصرية حيث يكون تابعا له من حيث
نبوته فان قيل متبوعية خاتم الاوليا الخاتم الانبيا في حقايق الولاية تقدم
في رتب العلم بالله لا في العلم بحوادث الاكوان فكيف يصح ما ادعاه الشيخ
رضي الله عنه من متبوعية خاتم الاوليا لخاتم الانبيا فان خاتم الانبيا مقدم
الكل في رتب العلم بالله قلنا هي في الحقيقه عبارة عن متبوعية حقيقة
ولايته المطلقة لولايته المتشخصة بعد نشاته العنصرية وان شيت
تحقق ذلك فاستمع لما يتلي عليك اعلم ان الحقيقة المحمدية مشتملة علي حقايق
النبوة والولاية كلها فاحديته جمع حقايق النبوة ظاهرها واحديته جمع حقايق
الولاية باطنها فالانبيا من حيث انهم مستمدون من مشكوة نبوته الظاهرة ٢ انبياءهم
ومن حيث انهم اوليا مستمدون من مشكوة ولايته الباطنة وكذا الاوليا
التابعون يستمدون من مشكوة ولايته فالاوليا والانبيا مظاهر لحقيقته
الانبيا لظهور نبوته والاوليا الباطن ولايته وخاتم الاوليا مظهر لاحديته
جمعه لحقايق ولايته الباطنة فالاستمداد من مشكوة خاتم الاوليا بالحقيقة
هو استمداد من مشكوة خاتم الانبيا فان مشكوته بعض من مشكوته
فلا استمداد بالحقيقة الا من مشكوة خاتم الانبيا فانما اضيف الاستمداد

الي

الي خاتم الاوليا باعتبار حقيقته التي هي بعض من حقيقة خاتم الانبيا ومعني
استمداد خاتم الانبيا منه بحسب ولايته استمداده بحسب النشاة العنصرية
من حقيقته هي بعض من حقيقته وذلك الولي الخاتم مظهره فهذا بالحقيقة
استمداد من نفسه لا من غيره والله اعلم بالحقايق **ولما مثل النبي صلى الله**
عليه وسلم النبوة بالحايط من اللبن لان النبوة صورة الاحاطة الالهية
بالاوضاع الشرعية والاحكام الفرعية والحكم والاسرار الدينية الوضعية
قد وضعها الله سبحانه علي السنة رسله وفي كتبه وكل لبنة كانت في ذلك
الحايط كانت صورة نبي من الانبيا **وقد كمل** ذلك الحايط **سوي** موضع **لبنة**
واحدة وهي الوضع الاحدي الجمعي المحمدي الختمي الذي يستوعب بحكم الكل **فكان**
صلى الله عليه وسلم بهذا الوضع الاحدي الجمعي **تلك اللبنة** وسد تلك
الثلمة فكمل به الحايط **غير انه صلى الله عليه وسلم لا يراها** اي تلك اللبنة ..الحجب لابهام
بعين بصيرته في هذا التمثيل **الا كما قال** صلى الله عليه وسلم **لبنة واحدة**
لانه صلى الله عليه وسلم غير مامور بكشف الحقايق والاسرار كالخاتم الولاية
بل كان مامورا بسترها في الاوضاع الشرعية والاحكام الوضعية والنبوة
هي الدعوة الي كل ذلك والظهور بها والاتصاف بجميعها فهي حقيقة واحدة
فلا حاجة في تمثيلها الي اللبنتين ولا الي تمييزهما بالذهبية والفضية
واما خاتم الاوليا فلا بد له من هذه الرويا اي من روية **ما مثل به النبي**
صلى الله عليه وسلم ولكن في روياه لبنتيه علي مرتبته ومقامه **فيري**
ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحايط ويري **في الحايط موضع**
لبنتين ينقص الحايط عنهما **واللبن من ذهب** هو صورة الولاية فان الولاية
كما انها ليست قابلة للتعبير بوجه من الوجوه عما هو عليه فكذلك الذهب

وفضة هو صورة النبوة لان النبوة كما انها قابلة للتعبير بالنسبة الي الزمان
فكذلك الفضة فيرى للبنتين اللتين ينقص الحايط عنهما ويكمل
بهما لبنة فضة ولبنة ذهب فلا بد ان يرى نفسه منطبع في موضع
تينك اللبنتين فيكون خاتم الاوليا تينك اللبنتين فيكمل
الحايط به قال رضي الله عنه في فتوحاته المكية انه راي حايطا من ذهب
وفضة وكمل الا موضع لبنتين احدهما من ذهب والاخري من فضة
فانطبع رضي الله عنه في موضع تينك اللبنتين وقال رضي الله عنه وكنت
لا اشك اني انا الراي ولا اني انا المنطبع في موضعها وبي كمل الحايط ثم عبرت
الرويا بختام الولاية بي وذكرتها للمشايخ الكاملين المعاصرين وما قلت
من الراي فعبروها بما عبرتها به والسبب الموجب لكونه اي لكون
خاتم الاوليا راها اي اللبنة لبنتين لبنة ذهب ولبنة فضة انه اي
خاتم الاوليا تابع لشرع خاتم الرسل اخذ منه الشرع في الظاهر وان كان في
الباطن اخذ من المعدن الذي اخذ منه الملك الموحي الي خاتم الرسل وهو
اي شرع خاتم الرسل موضع اللبنة الفضة واتباع خاتم الاوليا لخاتم الرسل
انطباعه في ذلك الموضع وهو اي عطف علي ظاهره شرع خاتم الرسل ايضا
ظاهره اي ظاهر خاتم الاوليا حصر اسعد فيه وما يتبعه فيه من الاحكام
عطف علي ظاهره اي شرع خاتم الرسل ظاهره كما هو اخذ عن الله في السر بلا واسطة
ما هو اي الشرع الذي هو اي خاتم الاوليا بالصوره الظاهره متبع لخاتم
الرسل فيه اي في هذا الشرع وذلك الاخذ انما يتحقق لانه اي خاتم الولايه يرى
الامر اي كل امر على ما هو عليه في علم الله سبحانه ولا بد ان يراه هكذا
اي علي ما هو عليه في علم الله سبحانه والا لم يكن خاتما وهو اي كونه راسا بكل امر

على ما هو عليه موضع اللبنة الذهبية في الباطن وتحققه بهذه الرويه
انطباعه فيه قوله في الباطن على ما هو في بعض النسخ متعلق بالرويه فانه
اخذ تعليل للرؤية اي ان خاتم الاوليا اخذ الاحكام الشرعية التي تتبع خاتم الرسل
فيها من المعدن الذي ياخذ منه الملك الذي يوحي به اي بسبب هذا
الملك الي الرسول وذلك المعدن باطن علم الله فلا جرم يراه علي ما هو عليه فان
فهمت ما اشرت به من ان الانبيا من كونهم اوليا والاوليا كلهم لا يرون الحق
الا من مشكوة خاتم الاوليا الذي هو مظهر ولاية خاتم الرسل فقد حصل لك
العلم النافع المفضي الي كمال متابعة خاتم الرسل المنتج كمال التحقق
بحقيقة الولاية فكل نبي من لدن آدم الي اخر نبي بل آدم ايضا ما منهم
احد ياخذ النبوة الا من مشكوة روحانية خاتم النبيين وان تاخر
وجود طينته عن وجود ذلك النبي الذي ياخذ النبوة من مشكوته
فانه اي خاتم النبيين بحقيقته وروحانيته موجود قبل وجود الانبيا
كلهم حتى آدم مبعوث بالنبوة في هذا الوجود مبعوث اليهم والي من
سواهم في عالم الارواح وهو اي وجوده صلى الله عليه وسلم قبل وجود الجميع
واتصافه بالنبوة بالفعل في هذا الوجود ما يدل عليه قوله كنت نبيا
اي من عند الله مخصصا بالانبيا عن الحقيقة الاحدية الجمعية الكمالية
مبعوثا الى الارواح البشريين والملكيين وآدم بين الما والطين
لم يكمل بدنه العنصري بعد فكيف من دونه انبيا اولاده وبيان ذلك
ان الله سبحانه وتعالى لما خلق النور المحمدي كما اشار صلى الله عليه وسلم
اليه بقوله اول ما خلق الله نوري جمع في هذا النور المحمدي جميع ارواح الانبيا
والاوليا جمعا احديا قبل التفصيل في البشريين وذلك في مرتبة

العقل الاول ثم تعينت الارواح في اللوح المحفوظ الذي هو النفس الكلية
وتميزت بمظاهرها النورية فبعث الله الحقيقة المحمدية الروحية النورية
اليهم نبيا ينبئهم عن الحقيقة الاحدية الجمعية الكمالية فلما وجدت الصور
الطبيعية العلوية من العرش والكرسي ووجدت صور مظاهر تلك الارواح
ظهرت تلك البعثة المحمدية اليهم ثانيا فآمن الارواح من كان مؤهلا للايمان
بتلك الاحدية الجمعية الكمالية ولما وجدت الصور العنصرية تحكم ذلك
الايمان في محل النفوس البشرية فآمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فمعنى قوله
كنت نبيا انه كان نبيا بالفعل عالما بنبوته **وغيره من الانبيا ما كان**
نبيا بالفعل ولا عالما بنبوته **الا حين بعث** بعد وجوده ببدنه العنصري
واستكماله شرايط النبوة فاندفع بذلك ما يقال من ان كل احد بهذه
المثابة من حيث انه كان نبيا في علم الله السابق على وجوده العيني وآدم بين
الما والطين **وكذلك خاتم الاوليا** من كونه صورة من صور الحقيقة المحمدية
ختمت بها الولاية الخاصة المحمدية والولاية المطلقة كان حكمه حكم خاتم
النبيين **كان وليا** بالفعل عالما بولايته **وآدم بين الما والطين وغيره**
من الاوليا ما كان وليا بالفعل ولا عالما بولايته **الا بعد تحصيله شرايط**
الولاية من الاخلاق الالهية في الاتصاف بها قوله من الاخلاق
الالهية بيان للشرايط وقوله في الاتصاف بها متعلق بالمعنى الفعلي المفهوم
من قوله شرايط اي الا بعد تحصيله ما يشترط في الاتصاف بالولاية من
الاخلاق الالهية التي تتوقف الاتصاف بالولاية عليها مع ان الولاية ايضا
من اخلاقه وصفاته والاتصاف بها انما هو **من اجل كون الله** سبحانه
يسمى بالولي الحميد فيتصفون بها ليكمل لهم الاتصاف بصفات الله

والتخلق

والتخلق باخلاقه ولما ذكر ان المرسلين من كونهم اوليا لا يرون ما يرون
الا من مشكوة خاتم الاوليا وكان لمتوهم ان يتوهم ان هذا المعنى انما يصح
بالنسبة الى من عدا خاتم الرسل دفعه بقوله **فخاتم الرسل من حيث ولايته**
المقيد التخصيصية **نسبته مع الختم للولاية** من حيث انه مظهر لحقيقة
ولايته الخاصية او المطلقة **نسبة الانبيا والرسل معه** اي مع متابعة
خاتم الولاية فكما ان الرسل يرون ما يرون من مشكوته كذلك خاتم الرسل
يرى ما يرى من مشكاته التي هي مشكاته في الحقيقة وانما يصح ان يرى
خاتم الرسل ما يرى من خاتم الولاية **فانه** اي خاتم الرسل باعتبار شانه
الرسول باعتبار تبليغ الاحكام والشرايع **النبي** باعتبار الانبا عن الغيوب
والتعريفات الالهية ولكن بواسطة الملك **وخاتم الاوليا الولي**
باعتبار باطنه **الوارث** ٢ الرسل في شرايعه واحكامه فالوارث فيه
بمنزلة الرسالة **الآخذ عن الاصل** بلا واسطة فيصح ان ياخذ منه من
ياخذ بواسطة **المشاهد للمراتب** العارف باستحقاقات اصحابها
ليعطي كل ذي حق حقه **وهو** اي خاتم الولاية مع رفعة شانه كما ذكرنا
حسنة من حسنات سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم
مقدم الجماعة ومظهر من مظاهر ولايته الخاصة او المطلقة لانه صلى
الله عليه وسلم حين كان ظاهرا بالشريعة في مقام الرسالة لم تظهر ولايته
بالاحدية الذاتية الجامعة للاسما كلها ليوفي الاسم الهادي حقه فبقيت
هذه الحسنة اعني ولايته باطنة حتى يظهر في مظهر الخاتم للولاية الوارث
منه ظاهر النبوة وباطن الولاية فان للروح المحمدي مظاهر في العالم بصورة
الانبيا والاوليا ذكر الشيخ رضي الله عنه في اخر الباب الرابع عشر من الفتوحات

٢ من خاتم

ان للروح المحمدي مظاهر في العالم واكمل مظاهره في قطب الزمان وفي الافراد وفي ختم
الولاية المحمدية وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام **وسيد**
ولد آدم في فتح باب الشفاعة في سيادته **حال خاص** وهو فتح باب
الشفاعة فانه لا يشاركه فيه احد كما ورد في الخبر ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم هو اول من يفتح باب الشفاعة فيشفع في الخلق ثم الانبيا ثم الاوليا ثم
المومنون وآخر ما يشفع هو ارحم الراحمين **ما عمم** في سيادته بان يكون
له السيادة في الاحوال كلها **وفي هذا الحال الخاص** يعني الشفاعة **تقدم على**
الاسما الالهية ايضا كما تقدم على مظاهرها **فان الرحمن ما يشفع عند المنتقم**
في اهل البلا الا بعد شفاعة الشافعين الذين لم يظهر شفاعتهم الا بعد
شفاعة خاتم الرسل اياهم ليشفعوا **ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة**
على الاسما ومظاهرها **في هذا المقام الخاص** يعني مقام الشفاعة **فمن فهم**
المراتب اي مراتب الولاية والنبوة والرسالة **والمقامات** اي مقامات
اصحابها وكذلك مراتب الاسما الالهية ومقامات مظاهرها **لم يعسر**
عليه قبول مثل هذا الكلام المبني عن تقدم الولي الخاتم بحسب حقيقته
على الرسول الخاتم ولا يقدم الرسول الخاتم على الاسما الالهية اعلم ان الظاهر من كلام
الشيخ مويد الدين الجندي ان مراد الشيخ بخاتم الولاية نفسه وهو الظاهر
كما يدل عليه كلامه في الفتوحات المكية فان كلامه فيها يشير الى انه خاتم
الولاية الخاصة المحمدية والشيخ شرف الدين داود القيصري صرح بان
المراد بخاتم الولاية هو عيسى عليه السلام مستدلا بان الشيخ رضي الله عنه
صرح في الفتوحات بانه عليه السلام خاتم الولاية المطلقة والشيخ كمال
الدين عبد الرزاق اشار الى ان خاتم الولاية هو المهدي الموعود ولكنه ينافي

ما

مانقله القيصري من الفتوحات قال الشيخ صدر الدين القونوي قدس
الله سره في تفسير الفاتحة ان الله تعالى ختم الخلافة الظاهرة في هذه الامة
عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمهدي عليه السلام وختم مطلق الخلافة عن
الله سبحانه بعيسى ابن مريم صلوات الله على نبينا وعليه وختم الولاية المحمدية
لمن تحقق بالبرزخية الثابتة بين الذات والالوهية هذا ما قالوه والله سبحانه
اعلم بحقيقة الحال ولما فرغ من تقرير التجليات الذاتية لنجر الكلام اليه
شرع في تقرير التجليات الاسمائية فقال **واما المنح الاسمائية فاعلم**
ان منح الله تعالى خلقه الفايضة من الحضرة الالهية عليهم **رحمة منه**
سبحانه **بهم وهي** اي تلك المنح **كلها** فايضة **من** حضرات **الاسما** الالهية
لا من حضرة الذات من حيث اطلاقها فانها من هذه الحيثية لا يقتضي
عطا خاصا ومنحة معينة وهي ينقسم ثلثة اقسام **فاما رحمة خالصة**
عن شوب كل نقمة **كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا** بان يكون
ملايما للطبع **الخالص** عن تبعة العذاب **يوم القيامة** بان يكون حلالا
بحسب الشرع فهذان وصفان كاشفان عن معنى الطيب **ويعطي ذلك**
النوع من الرحمة الخاصة **الاسم الرحمن فهو عطا رحماني** خالص غير ممتزج
بما يقتضيه اسم آخر **واما رحمة ممتزجة** مع نقمة ما وهي اما في الظاهر
رحمة وفي الباطن نقمة كالاشيا الملايمة للطبع الموافقة للنفس المبعدة
للقلب عن الله سبحانه واما بالعكس **كشرب الدوا الكريه الذي**
لا يلايم الطبع في الحال لكنه **يعقب شربه الراحة** وزوال ما لا يلايم
الطبع بحسب المآل **وهو عطا الهي** فانه ممتزج من مقتضيات اسما
عدة لا خصوصية له باسم واحد ينسب اليه **فان العطا الالهي** هذا

تعليل لقوله وهي كلها من الاسماء التي العطا الالهي لا يمكن اطلاق عطايه اي اطلاقه
فيكون من وضع المظهر موضع المضمر او اطلاق تناوله واخذه منه سبحانه
من قولهم عطوت الشي اي تناولته باليد والمراد باطلاق تناوله اي يوجد
من الذات البحت من غير ان يكون على يد سادن اي خادم من سدنة
الاسما اي الاسما الذي هي سدنة للاسم الله الجامع فتارة يعطي الله سبحانه
العبد على يدي الاسم الرحمن فيخلص العطا الواصل الي المعطى له على يديه
من الشوب الذي لا يلايم الطبع في الوقت اي في الحال او لا يهمل الغرض
اي لا يوصل المعطى له الى الغرض المقصود من ذلك العطا فلا يلايمه في المآل
وما اشبه ذلك اي ويخلص ايضا مما اشبه الشوب الغير الملايم المنشا
من موجبات الكدورة فالعطا الرحماني ينبغي ان يكون خالصا من موجبات
الكدورة الحالية والمآلية كلها فهذا عين العطا الرحماني الذي ذكر اولا وانما اعاده
استيفا للاقسام في سلك واحد وتارة يعطي الاسم الله على يدي الواسع
فيعم اي الملايم وغير الملايم والخلائق كلهم او ظاهر المعطى له وباطنه روحه
وطبيعته وغير ذلك او يعطي على يدي الحكيم فينظر في الاصلح في الوقت
فان الحكيم يقتضي ذلك او يعطي على يدي الواهب فيعطي لينعم من الانعام
اي ليظهر انعامه وجوده ويجوز ان يكون مفتوح العين من النعومة وهي
طيب العيش اي لينعم المعطى له ويعيش طيبا ولا يكون مع الواهب تكليف
المعطى له بعوض على ذلك العطا من شكر باللسان او عمل بالجنان والاركان
ووجوب شكر المنعم انما هو لاجل عبودية المعطى له لا لتكليف الواهب او يعطي
على يدي الجبار الذي يجبر الكسر ويزيل الآفة والنقص فينظر في الموطن اي
موطن المعطى له وما يستحقه ذلك الموطن من العطايا التي يجبر بها كسره

ويصلح

ويصلح آفته وقيل الجبار هو الذي يرد الاشيا بعد التعين الى حالها المحمودة
بضرب من القهر والغلبة والتاثير او يعطي على يدي الغفار فينظر المحل
المعطى له وهو ما عليه من الاحوال فان كان على حال يستحق بها العقوبة
فيبشره الله سبحانه بالاسم الغفار عن العقوبة او كان على حال لا يستحق
بها العقوبة فيبشره الله بالاسم الغفار عن حال يستحق بها العقوبة
فيسمى المعطى له معصوما على التقدير الثاني بشرط ان يكون من الانبيا ع
ومعتنى به على التقديرين ومحفوظا على التقدير الثاني ايضا لكن بشرط
ان يكون من الاوليا قال الشارح الجندي رحمه الله المعصوم والمحفوظ هو
العبد الذي يحول الغفار بينه وبين ما لا يرضاه من الذنوب والمعتنى
به اعم منهما فقد يكون المعتنى به من لا تضره الذنوب ويقلب المحبة
الالهية والاعتنا الرباني سيآته حسنات ثم المعصوم يختص في العرف
الشرعي بالانبيا والمحفوظ بالاوليا اعلم ان بعض هذه الاسما المذكورة له
دخل في كل من الفعل والقبول كالرحمن فان كلا من الاعطا وقابلية المحل له
من مقتضيات الرحمة الرحمانية وكذلك الحكيم فان كل واحد منهما بحسب
الحكمة وكذلك الواهب فان الكل من مواهبه وظاهر ان الواسع يعم الكل بخلاف
الجبار والغفار لان اثرهما الجبر والستر ولا دخل لهما في قابلية المحل لذلك
الجبر والستر فالجبار والغفار من حيث انفسهما لا يقتضيان الا الفعل
واذا عرفت هذا تنبهت لسر تثنية اليد المضافة الى الاسما الاربعة الاول
اشارة الى يدي الفاعلية والقابلية وافراد اليد المضافة الى الاخيرين
اشارة الى اليد الفاعلة فقط على هذا القياس وغير ذلك المذكور مما يشاكل
هذا النوع الذي ظهر من العطا الاسمائي والمعطي في جميع هذه الصور

هو الاسم الله الاحد به جمع جميع الاسما من حيث ماهو اي من حيث انه خازن
وجامع لما هو مخزون عنده في خزائنه العلميه التي هي حقايق الاشيا
واعيانها الثابتة المتعينة بكل ماكان ويكون فما يخرجه اي ما يخرجه ما
يكون مخزونا عنده من الغيب الي الشهادة ومن القوة الي الفعل الا بقدر
معلوم ومقدار معين تستدعيه قابلية المعطي له علي يدي اسم خاص
بذلك الامر المخزون عند المراد عطاه فاعطي كل شي خلقه اي ما اقتضي
عينه ان يكون مخلوقا عليه من غير زيادة ولا نقصان علي يدي الاسم
العدل واخوانه كالمقسط والحكم فانها تحكم علي الجواد والوهاب والمعطي
ان يعطي ما يعطي بقدر قابلية المعطي له واسما الله الفرعية التفصيلية
وان كانت لا يتناهي لانها يعلم ويتميز بما يكون اي يحصل ويصدر
عنها من الاثار الممكنه ومايكون عنها من الاثار غير متناه لانها انما تحصل
وتفصل بحسب القوابل والمظاهر المتعددة الغير المتناهية واذا كانت
الاثار غير متناهيه فالاسما المتعينة بحسبها ايضا غير متناهيه وان
كانت ترجع الي اصول متناهيه هي امهات الاسما وحضرات الاسما
كما ترجع مظاهرها ايضا الي اصول متناهيه وهي الاجناس والانواع مع عدم
تناهي الاشخاص التي تحتها وعلي الحقيقه فما ثمه الا حقيقه واحده مطلقه
هي حقيقه الحق سبحانه تقبل جميع هذه النسب والاضافات المذكوره
التي يكني عنها بل عن الذات المتلبسة بها بالاسما الالهيه والحقيقه تعطي
ان يكون لكل مظهر اسم يظهر من الاسما الالهيه الذاهبة الي ما لا يتناهي
بحسب خصوصياتها حقيقه معقوله متميزة عن الذات في التعقل
يتميز ذلك الاسم بها اي بتلك الحقيقه عن اسم اخر يشاركه في الذات

وتلك

وتلك الحقيقه المعقولة هي التي بها تميز اسم عن اخر بل الذات متلبسة
بها هي الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك بين جميع الاسما اعني الذات
المطلقه كما ان الاعطيات بضم الهمزه وتشديد اليا جمع اعطيه يتميز
كل اعطية عن غيرها بشخصيتها وخصوصيتها وان كانت تلك
الاعطيات متفرعة عن اصل واحد هو منبع الخيرات والكمالات وهو
الذات الالهية كمعلوم ان هذه الاعطيه ما هي هذه الاعطيه الاخري
وسبب ذلك التميز بين العطايا التي هي معلومات للاسما تميز الاسما
التي هي علل لتلك العطايا اذ باختلاف العلل يختلف المعلولات وان
كان بمجرد التعيين والتشخص فقط واذا كان الامر كذلك فما في الحضره
الالهيه لاتساعها وعدم انحصارها في حد معين شي يتكرر لا من العطايا
ولا من الاسما المقتضية لها اصلا هذا ذكرها الذي من اتساعها
وعدم التكرار فيها هو الحق الذي يعول اي يعتمد عليه ولذلك قيل
ان الحق لا يتجلي بصورة مرتين وفي صورة لاثنين ويلزم منه القول
بالخلق الجديد الذي اكثر الخلايق في لبس منه كما قال تعالى في لبس من خلق
جديد وهذا العلم يعني علم الاعطيات والمنح والهبات كان علم شيث
عليه السلام وروحه اي روح شيث هو الممد لكل من يتكلم في مثل هذا
العلم من الارواح الكاملين ماعدا روح الخاتم فانه لا يأتيه المادة
اي مادة هذا العلم الا من الله سبحانه لا من روح من الارواح بل من روحه
اي روح الخاتم تكون المادة لجميع الارواح كما سبق تقريره وان كان الخاتم
لا يعقل ذلك الامداد من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري
فهو اي الخاتم من حيث حقيقته ورتبته الروحانيه الكمالية الاحاطية

عالم بذلك الامداد كله بعينه اي بنفسه من حيث ماهو جاهل به اي بذلك
الامداد من حيث تركيبه العنصري يعني ان الخاتم من حيث حقيقته ورتبته
الكماليه الاحاطيه جامع بين العلم والجهل من حيثية واحدة بان يكون موضوعهما
حقيقته المطلقه من حيث اطلاقها وعدم تقييدها باحد المتقابلات وان كان عليه
عروض كل منهما امرا اخر فان العلم ناش من جهة تجرده الروحاني والجهل من
جهة تركيبه العنصري وذلك لا يستلزم تعدد حيثيات المعروض في معروضه
فيختلف ولو باعتبار فهو العالم الجاهل فيقبل باعتبار حقيقته المطلقه
ورتبته الكماليه الاحاطيه الاتصاف بالاضداد كالعلم والجهل فلا تنافي
فيه بين العلم والجهل كما لا تنافي بين الزوجيه والفرديه في العدد وبين السواد
والبياض في اللون وبين الحصه والحلقيه في الوجود المطلق كما يقبل
الاصل وهو الهويه والاحديه المواحديه الجمعيه الاتصاف بذلك
المذكور من الاضداد كالجليل والجميل في الصفات الحقيقيه وكالظاهر
والباطن والاول والاخر في الصفات الاضافيه وانما جعلهما اصلا للخاتم
لانه مخلوق على الصورة الالهيه فكما ان الاصل يقبل الاضداد من جهة واحدة
فكذلك الفرع اذا تحقق به كما قال الشيخ رضي الله عنه في الفصل الاول
من اخوته الامام محمد بن علي الترمذي قدس الله تعالى سره وايضا بعطيه
المعرفه الذوقيه فهو انه اي الحق سبحانه ظاهر من حيث ماهو باطن وباطن
من حيث ماهو ظاهر واول من حيث هو اخر وكذلك القول في الاخر لا يتصف
ابدا بنسبتين مختلفتين كما يقرره ويعقله العقل من حيث ماهو ذو
فكر ولهذا قال ابو سعيد الخراز قدس الله سره وقد قيل له بم عرفت الله
فقال بجمعه بين الضدين ثم تلا هو الاول والاخر والظاهر والباطن

فلو

فلو كان عنده هذا العلم من نسبتين مختلفتين ماصدق قوله بجمعه اي
الضدين ولو كانت معقولية الاولية والاخرية والظاهرية والباطنية
في نسبتها الى الحق من اولية نسبتها الى الخلق لما كان ذلك مدحا في الجناب
الالهي ولا استعظم العارفون بحقائق الاسما ورود هذه النسب بل يصح
العبد اذا تحقق بالحق ان ينسب اليه الاضداد وغيرها من عين واحدة
لا يختلف فيه وهو الخاتم عينه اي عين الاصل وليس غيره حقيقة
فان الوجود المقيد هو المطلق مع قيد التعين والتعين ليس الا قصوره
عن قبوله سائر التعينات وضيقه عن الاتصاف بجميع الصفات فاذا
ارتفع التعين بالسلوك عن نظر السالك واختفى حكمه اتصف بما اتصف
به المطلق من الاضداد فيعلم لا يعلم ويدري لا يدري ويشهد لا
يشهد كما ان الاصل يعلم في مرتبة الالهيه ومظاهر الكماليه ولا يعلم في مرتبة
ظهوره بصور الجاهلين وكذلك البواقي وهذا العلم اي نسبت علم
الاعطيات والمنح والهبات علما ذوقيا وجدانيا سمي شيث باسمه
لان معناه بالعبرانية هبة الله فلما كان علما لهباته سبحانه كان
له نوع ملابسة بهبة الله مع انه عين هبة الله فسمي به بهذا المعنى
وفي يده وفي قبضة تصرفه مفتاح العطايا الوهبيه وهو مظهريته
الاسم الوهاب الظاهر فيه على اختلاف اصنافها المميز بعضها عن
بعض بسبب تميز الاسما لان لكل اسم عطا خصوصيه ونسبتها اي خصوصياتها
المتعينه نسبة الى ما لديه الاعيان الثابتة فان لكل عين قابليه
لعطا تخص بها وانما جعل بيده مفتاح العطايا قال الله سبحانه وهبه
لادم اول ما وهبه بعد سؤاله بلسان حاله ومقاله من الوهاب

عند فقد هابيل ان يصير من يكون بدلا منه في مظهرية العلوم الوهبية
والعطايا المخفية في حقيقة ادم ملقيا اياها الي ارواح المستعدين فوهبه
الله لادم وجعله مفتاحا لما اودع فيه وما وهبه الا منه لان الولد سر
ابيه اي مستور موجود فيه بالقوه فمنه خرج بصورة النطفه الملقاه في
الرحم واليه عاد بصير ورته انسانا داخلا في حكمه وحقيقته فما اتاه
غريب من خارج وذلك ظاهر لمن عقل الحقايق وادركها عن الله لا من عند
نفسه بفكره ونظره وكل عطا يقع في الكون جار علي هذا المجري فانه لا
ياتي للعطا له الا منه لا من خارج فانه ما لم يقتضي عينه الثابته ذلك
العطا لا ياتيه اصلا فما في احد من المعطي لهم من الله المعطا شي بل انه يظهر
ما كان مستورا موجودا فيه بالقوه ولا في احد من سوى نفسه شي
بل ما يظهر فيه الا ما كان مستورا وان تنوعت عليه اى علي ذلك الشي الصور
بتنوع استعدادات الاخذ المعطي له لها في اى صورة كان ذلك الشي لا يكون
من سوى نفس المعطي له اى بل ذلك الاخذ فمن اي صورة وصل اليه ذلك
الشي فهو في نفسه فان تلك الصورة كانت موجوده فيه بالقوه ثم ظهرت
الصورة بالفعل بعد تحقق شرايط ظهورها فما فاض ما فاض عليه من سوي
نفسه ولا يخفى ان ذلك انما هو باعتبار الفيض المقدس لا الاقدس فلا ينافض
ما سبق من ان الامر كله منه ابتداوه وانتهاوه وما كل احد من اهل الله يعرف
هذا الحكم يعني انه ما في احد من الله ولا من احد سوى نفسه شي والا الامر
يعني امر العطا في الكون كله جار علي ذلك المجري الا احاد من اهل الله فاذا رايت
من يعرف ذلك فاعتمد عليه فيما يقول لانه حق مطالب بق لما في الواقع فذلك
الذي يعرف ذلك عين صفا خلاصه خاصه الخاصه من عموم اهل الله

فعموم

فعموم اهل الله المومنون الموحدون وخاصتهم السالكون السايرون اليه تعالى
وخاصة الخاصه المتحققون بقرب النوافل وخلاصه خاصه الخلاصه المتحققون
بقرب الفرايض وصفا الخلاصه اي صفوتهم صاحب مقام قاب قوسين
الجامع بين القربين وعين الصفا اي المختار من هولا الصفوه صاحب مقام او ادني
الغير المقيد بالجمع بل له الاد ور في المقامات الثلاث من غير تقيد بواحد
منهما وهذا خاصة نبينا صلى الله عليه وسلم وكمال ورثته فاي صاحب كشف
شاهد صوره في عالم المثال المقيد او المطلق يلقي تلك الصوره اليه ما لم
يكن عنده من المعارف ويمنحه اي يعطيه قبل ذلك ما لم يكن قبل ذلك المذكور
من مشاهدة الصوره في يده فتلك الصوره عينه لا غيره فمن شجرة
نفسه جني ثمرة علمه هكذا في النسخه المقروه علي الشيخ رضي الله عنه وفي بعض
النسخ ثمرة غرسه فان قيل كثيرا ما يرى اهل الله ارواح الماضيين من
الانبيا والاوليا في الوقايع والمقامات في صور حسنة يلقي اليهم علوما ومعارف
ليست عندهم ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ رضي الله عنه في صدر الكتاب
من المبشرة التي راي فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ منه فيها هذا
الكتاب مع ما فيه من المعارف والحكم فكيف يصح اطلاق الحكم بان كل صورة تلقي
الي صاحب الكشف ما ليس عنده فتلك الصورة عينه لا غيره قلنا معني عينية
الصورة للمكاشف والقايها عليه ما لم يكن عنده انها كانت مستجنة في غيب
نفسه المستعده لظهورها فظهرت عليه منصبغة باحكام ما عليه من انيته
من السعه والصقالة والاستوا وغيرها ثم القت عليه من العلوم والمعارف
ما يقتضيه استعداده لا غير فالمراد بقوله فتلك الصوره عينه لا غيره
انها من عنده لا من غيره عبر عنه لهذه العبارة مبالغة في انصباغها باحكامه

وهذه الصورة التي يشاهدها صاحب الكشف تلقى اليه ما لم يره عنده من تعينها
كالصورة الظاهرة منه اي من صاحب الكشف في الجسم الصقيل حال كونه
في مقابلة ذلك الجسم الصقيل ليس اي المرئي من الصورة في الجسم الصقيل
غيره الا ان المحل والحضرة التي راي فيها صورة نفسه تلقي اليه اي ملقية
اليه ما لم يكن عنده وقوله تلقى اليه مفعول ثان للرويه تنقلب صيغة
مضارع من الانقلاب هكذا كانت مقيدة في النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه
وهو خبر ان يعني ان يُرى فيها الحضرة التي صورته تنقلب الصورة المرئية فيها
وتتحول بحقيقة تلك الحضرة وتنصبغ بصبغها وفي بعض النسخ لحقيقة تلك
الحضرة باللام التعليلية اي لاقتضاء حقيقتها ذلك الانقلاب كما يظهر الشيء
الكبير في المراة الصغيرة صغيرا لحقيقة المراة الصغيرة بمقتضي انقلاب
صورة الكبير الى الصغير وكما يظهر الشي الغير المستطيل في المراة المستطيلة
مستطيلا كظهور الوجه في السيف المصقول والغير المتحرك في المراة المتحركة
متحركا كالماء المتحرك فانه يظهر فيه الساكن متحركا وقد يعطيه المراة في مكانين
صورته الخارجية من حضرة خاصة كما اذا كانت فوق راسه او تحت قدمه
وقد يعطيه عين ما يظهر في المراة منها اي من صورته الخارجية من بيان
للموصول اي يعطيه عين صورته الخارجية التي يظهر في المراة من غير تعكس
فيقابل اليمين منها اي من الصورة الظاهرة في المراة اليمين من الراي كما اذا
كانت الراي متعددة فانه اذا ظهرت صورة الراي في مراة مقابلة لمراة اخرى
فلا شك انه يظهر صورته في المراة الثانية بصورة الاصل لان عكس العكس انما
يكون بصورة الاصل وقد يقابل اليمين اليسار وهو الغالب في المراي
بمنزلة العادة في غلبة الوقوع وكثرته في العموم فان عامة الراسين انما يرون

صورهم

١٧ المحل او الحضرة التي صر

صورهم لذا استقبالهم ومواجهتهم للراي ويخرق بما هو بمنزلة العادة اي بخلافه
يقابل اليمين اليمين في بعض الحضرات كما عرفت عند تعدد المراة ويظهر الانتكاس
في بعض اخر كما اذا كانت المراة على خلاف العادة فوق راس الراي او تحت قدمه كما مر
قبل ظهور الكبير في المراة الصغيرة ضرب مثال لظهور الحق في كل عين بحسبه
وظهور الغير المستطيل في المستطيلة ضرب مثال لظهور الحق سبحانه في عالم
الامر فان له طولا باعتبار سلسلة الترتيب وظهور الغير المتحرك في المتحركة
ضرب مثال لظهوره سبحانه في الامور المتصرفة المتجددة انا فانا وانتكاس
الصور في المراة اذا كانت تحت الراي في الوضع ضرب مثال لظهور الحق
في الخلق خلقا وانتكاسها فيها اذا كانت فوق الراي ضرب مثال لظهور
الخلق في الحق حقا وتقابل اليمين لليمين ضرب مثال لظهور الحق في
الانسان الكامل كاملا ولليسار ضرب مثال لظهوره في غير الانسان
الكامل غير كامل ولا يخفى عليك ان هذه التطبيقات وان كانت صحيحة مليحة
في نفسها لكن لا يلايم المقام فان الكلام في اختلافات صور صاحب الكشف
بحسب الحضرات المتجلي فيها لا في اختلافات تجليات الحق سبحانه بحسبها وهذا
الذي ذكرناه كله من تنوعات اختلافات الصور الحقيقية على صاحب
الكشف المفهومة مما سبق من ضرب المثال من اعطيات الحضرة المتجلي
فيها التي انزلناها منزلة المرايا فكما ان الظاهر في المرايا تنقلب بحسبها
فكذلك انقلابات صور صاحب التجلي بحسب الحضرة المتجلي فيها لصاحب
الكشف فمن عرف من اصحاب الكشف استعداده لهذه الاعطيات مفصلا
عرف العطايا المقبوله وقبوله اياها قبل القبول ضرورة لزوم العلم
بالمعلوم للعلم بعلميه التامه واما كل من عرف تلك العطايا و قبوله

اباها لم يعرف مفصلا استعداده السابق علي القبول الابعد القبول اذ
ليس يلزم ان يكون العلم بها مسبوقا بالعلم باستعدادها بخصوصه وان كان
يعرفه قبل القبول مجملا بان له استعدادا لامر ما الا ان بعض اهل النظر
من اصحاب العقول الضعيفه الذين لا تقوا عقولهم بالنظر علي ادراك
الحقايق علي ما هي عليه يرون ان الله سبحانه لما ثبت عندهم انه فعال
لما يشا وزعموا ان مشيته يمكن ان يتعلق بكل ما هو ممكن في نفسه جوزوا
علي الله سبحانه ما ينافي الحكمة وما هو الامر عليه في نفسه من
اعطايه بعض الاشيا اعطات لا يستعدها كتنعيم من يستحق العذاب
وتعذيب من يستحق النعيم وليس الامر كذلك فان الله سبحانه ما تعلق
مشيته ازلا بتعين الاعيان الثابته واستعداداتها الا بحسب ما اقتضته
الشوون الذاتيه والنسب الاصليه وبعدما تعينت الاعيان ما تعلق
مشيته بوجودها ولوازمها التابعه لوجودها الا بحسب استعداداتها
الكليه وقابلياتها الجزئية الوجودية فالحق سبحانه وان كان فعالا لما يشا
لكن مشيته بحسب حكمته ومن حكمته الا يفعل الا بحسب استعداد
الاشيا فلا يرحم في موضع الانتقام ولا ينتقم في موضع الرحمة ولهذا اي
لضعف ما يراه هذا البعض وتجويزهم علي الله سبحانه ما ينافي الحكمه عدل
بعض النظار الي نفي الامكان فان منشا ما ذهبوا اليه انما هو امكان ما ينافي
الحكمة فلما ظهر علي بعض النظار فساد مذهبهم نفوا ما هو منشاه فذهبوا
الي نفي الامكان واثبات الواجب بالذات والغير والمحقق من هذه
الطايفه يثبت الامكان الذي هو تساوي نسبة صور معلومات الاشيا
الي الظهور وعدمه في العين ولا يثبته مطلقا كالفرقة الثانية من اهل

النظر

النظر ويعرف حضرته اي حضرة الامكان ومرتبته وانه في اي حضرة تعرض
الاشيا وهي الحضرة العلميه فان العقل اذا لاحظ الاشيا من حيث انفسها مع قطع
النظر عن اسبابها وشرايطها يتساوي عنده وجودها وعدمها واذا لاحظها
مع اسبابها وشرايطها حكم بوجوب وجودها فلا يثبت الامكان مطلقا كالفرقه
الاولي من اهل النظر ويعرف الممكن ما هو الممكن وهو الوجود المتعين فانه من
حيث تعينه وان كان بحسب الحقيقة واجبا ويعرف ايضا من اين هو ممكن ٧ ممكن
اي النسبة التي بسببها صفه امكانه وهي نسبة تقديسه سبحانه عن
التقييد بالصفات المتقابلة كالظهور والبطون والاولية والاخرية وغيرها
او من اي اعتبار وحيثية هو ممكن وهو اعتباره من حيث نفسه من غير ملاحظة
اسبابه وشرايطه وهو اي الممكن تعينه واجب بالغير لكن من حيث
النظر الي اسباب وجوده وشرايطه ويعرف ايضا انه من اين صح عليه
اي علي الغير مع وحدة الوجود اسم الغير الذي اقتضى له اي للممكن الوجوب
ولا يعلم هذا التفصيل علم شهود محقق الا العلما بالله ومراتبه خاصة
فانهم يعلمون ان الوجود الحق من حيث ذاته واجب ومن حيث تعيناته
في الحضرة العلمية ممكن يتساوي نسبة هذه التعينات العلمية الي الظهور
في العين وعدم الظهور فيه اذا لوحظت من حيث انفسها كتساوي نسبته
سبحانه من حيث ذاته المطلقه الي الصفات المتقابله اذا لوحظت من
حيث اسباب ظهورها وشرايطه فهو واجبة لها وهذه التعينات
يغاير بعضها بعضا من حيث خصوصياتها وان اتحد الكل بالكل من حيث حقيقة
الوجود واما مغايرتها للوجود الحق المطلق فمن حيث ان كلا منها تعين مخصوص
للوجود الواحد يغاير الاخر بخصوصه والوجود الحق لا يغاير الكل ولا يغاير

البعض لكون كلية الكل وجزئية الجزئيبا ذاتية له فهو لا ينحصر في الجزء ولا في الكل مع كونه فيهما عينهما وعلى قدم شيث عليه السلام بل على قلبه في التهيئ للتجليات الذاتية والعطايا الوهبية يكون آخر مولود يولد في النوع الانساني لان مراتب الوجود دورية وكما ان شيث عليه السلام الذي كان اول مولود من سلسلة اولاد آدم المنتهية الينا كان محلا للتجليات الذاتية والعطايا الوهبية ينبغي ان يكون آخر مولود ايضا كذلك ليتم الدايرة انطباق آخرها على اولها وهو حامل اسراره من علومه وتجلياته لما ذكر وليس يولد بعده ولد آخر في هذا النوع الانساني فهو خاتم الاولاد ويولد معه في بطن واحد اخت له كما ان شيث عليه السلام ايضا كان كذلك فان حوا كانت تلد لآدم في كل بطن ذكرا وانثى فيخرج اخته قبله ويخرج هو بعدها لانه لو لم يتاخر عليها في الولادة لم يكن خاتم الاولاد ولنسبة ان يكون ولاده شيث عليه السلام مع اخته بعكس ذلك ليكون اول مولود يكون راسه عند رجليها ويكون مولده بالصين اقصى البلاد ولغته لغة بلده ويسري بعد ولادته العقم في الرجال والنسا فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم الى الله فلا يجاب في هذه الدعوة فاذا قبضه الله وقبض من معه من مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهايم فهم حيوانات في صورة الانسان لاظهار كمال الحقايق الحيوانية الطبيعية البهيمية والسبعية في الصورة الانسانية تماما على ما يقتضيه النظر من حيث هي هي من غير وازع عقلي او مانع شرعي لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة اي تصرف شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة ويخرب الدنيا وانتقل الامر الى الاخرة اعلم ان مراد الشيخ رضي الله عنه بخاتم الاولاد

مطلب خاتم اولاد

غير

غير خاتم الولاية فانه خاتم الولاية المقيدة عند الشيخ هو الشيخ نفسه وخاتم الولاية المطلقة هو عيسى عليه السلام كما اومى الى الاول وصرح بالثاني في مواضع متعددة من كلامه ولا يخفى ان هذه القصة لا تنطبق على حال واحد منهما ومن حمله على خاتم الولاية المطلقة فكان منشا حمله انه لما كان خاتم الاولاد حاملا لاسرار شيث عليه السلام لا بد ان يكون من الاوليا واذا كان من الاوليا ولم يتولد بعده ولي آخر يلزم ان يكون خاتم الاوليا وليس كذلك فانه يمكن ان يكون تحققه بالولاية قبل نزول عيسى عليه السلام وظهوره بالولاية ويكون نزول عيسى عليه السلام في زمانه او زمان من بقي من مؤمني زمانه بعده ولا يتحقق احد بعده بالولاية فيكون خاتما للولاية ثم اعلم ان مقصود الشيخ رضي الله عنه من الكلام بيان بدو افراد النوع الانساني وختمهم وغير ذلك مما يتعلق به فحمل كلامه على ما يكون في النشاة الانسانية على سبيل المضاهاة لما ذكره خروج عن المقصود فليهذا لا اشتغل به

فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

السبوح بمعنى المسبح اسم مفعول كالقدوس بمعنى المقدس ومعناه المنزه عن كل نقص وآفة ولما كان الغالب على نوح عليه السلام تسبيح الحق وتنزيهه لتمادي قومه على التشبيه وعبادة الاصنام فكان يعالجهم بالضد وصف حكمته بالسبوحية ولما كان بعد مرتبة المبداية والمفيضية مرتبة الارواح المجردة والاملاك النورية التي من شانها تسبيح الحق وتقديسه كما قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اردف الحكمة النفثية بالحكمة السبوحية وقال اعلم ان التنزيه سواء كان من النقايص مطلقا او من الكمالات الخلقية عند اهل الحقايق العارفين بالامور على ما هي عليه في الجناب الالهي

المطلق عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق عين التقييد والتحديد فانه تخصيص
وتقييد للحق سبحانه بما عدا ما نزه عنه فالمنزه اما جاهل منشا تنزيهه
الجهل بما ورد في الشرايع من التنزيه والتشبيه والجمع بينهما واما عالم به لكنه
صاحب سوء ادب بنفي ما اثبته الحق سبحانه على السنة رسله وبرد ما ورد
دالا على التشبيه الي التنزيه بضرب من التاويل الذي يستحسنه عقله
العليل فتنزيه الجاهل وصاحب سوء الادب ليس على ما هو الامر عليه ولكن اذا
اطلقاه اي دليلا التنزيه مطلقا غير مقيد ببعض المراتب وقالا به كذلك
مطلقا بالمراتب الالهيه واثبتا التشبيه في المراتب الكونيه
فتنزيهما واقع على ما هو فالقايل بالشرايع العالم بها المومن بما جاء به النبي اذا
نزه الحق سبحانه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك من مراتب
التشبيه وردّ ما ورد دالا على التشبيه الي التنزيه بضرب من التاويل والتمويه
فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر
بتلك الاساءة وهذا التكذيب ويتخيل انه في الحاصل وهو في الفايت وهو
كمن آمن ببعض وهو مقام التنزيه وكفر ببعض وهو مقام التشبيه لا سيما
وقد علم على البنا للمفعول او الفاعل ان السنة الشرايع الالهيه اذا نطقت
بما نطقت به تعالى في الحق انما جاءت به في العموم اي في فهم
عوام الخلايق على المفهوم الاول من اللفظ المنطوق به وا وردته على اهل الخصوص
دالا على كل مفهوم يفهم من وجوه احتمالات ذلك اللفظ مهما لم يرد فيها نص
بتعيين وجه مخصوص باي لسان كان ذلك اللفظ عربي او غير عربي ولكن
ينبغي ان يفهم في وضع ذلك اللسان لا في وضع لسان اخر فلا يعتبر في الكلام
العربي الخالص ما يفهم بحسب وضع لغة العجم مثلا وانما قلنا مراد الحق سبحانه بالنسبة

الي

الي العموم هو المفهوم الاول وبالنسبة الي الخواص وجوه احتمالات اللفظ فان
للحق في كل خلق سوا كان من العوام او من الخواص ظهورا خاصا واستعدادا
معينا للفهم ما يفهم فاستعداد العموم لا يتجاوز فهم المعنى الاول واستعداد
اهل الخصوص يعمه وساير وجوه اللفظ فما هو الظاهر في كل مفهوم يتجلى به
على الفاهم بحسب استعداده وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال
ان العالم كله روحا ومثالا وحسا صورته التي هي عين هويته فان هويته
المطلقة اذا ظهرت بذاتها مقيدة باحوالها فانها باعتبار تقيدها مظهر
وصورة لنفسها باعتبار اطلاقها وهذا معنى قوله وهويته فالقايل ان
العالم صورته وهويته يشاهده عيانا في كل صورة ويراه ظاهرا في كل مظهر
فلا يكون باطنا عنه بهذا الاعتبار وان كان باعتبار كنه حقيقته وعدم
تناهي تجلياته وظهوراته باطنا عنه ايضا وهو اي العالم هو الاسم الظاهر
له سبحانه كما انه سبحانه بالمعنى المجرد عن الصور المختفي فيها روح ما ظهر
من الصورة فهو اي الحق سبحانه من حيث انه روح ما ظهر هو الباطن فنسبته
لما ظهر اي لما ظهر من صور العالم في التدبير والتصريف نسبة الروح
المدبر للصورة اي الى الصورة التي يدبرها الروح فاللام في الموضعين بمعنى
الي فالحق سبحانه له ظاهر وباطن وكلما للظاهر والباطن يجب ان يوخذ في حده
ظاهره وباطنه فيوخذ في حد الانسان مثلا باطنه الذي هو روحه المجرد
وظاهره الذي هو بدنه العنصري فان الانسان عبارة عن احديه
جمعهما فلو اقتصر على احدهما لم يحصل تلك الصورة ولذلك كل محدود غير
الانسان اذا كان له ظاهر وباطن ينبغي ان يوخذا في حده ليتم التحديد
فالحق سبحانه اذن محدود بكل حد يعني كل حد ماخوذ في حده فما لم يستمع

جميع الحدود لم يتم حده لان كل ما هو محدود يحد صورة من صوره وحد كل صورة
من تفاصيل اجزاء حد ذي الصورة وصور العالم لا تنضبط تحت حد وحصر
ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها اي من صور العالم الا علي قدر
ما حصل لكل عالم من صوره فلذلك يجهل حد الحق فانه لا يعلم حده اي حد
الحق الا ويعلم حد كل صورة من العالم صور العالم وهذا اي العلم بحد كل صورة
من صور العالم محال حصوله لعدم تناهي تلك الصور فحد الحق محال
ولما تقدم القول في المنزه بالتنزيه العقلي انه ناقص المعرفة لكونه مقيدا
للمطلق اراد ان يشير الي ان المشبه ايضا كذلك فقال وكذلك من شبهه
مطلقا وما نزهه في مقام التنزيه فقد قيده بما عدا صور التنزيه وحدده
به وما عرفه علي ما هو عليه في نفس التنزيه ومن جمع في معرفته بين التنزيه
والتشبيه ونزل كلا منزلته ووصفه اي الحق تعالي بالوصفين اي
التنزيه والتشبيه علي الاجمال بان قال هو المنزه عن جميع التعينات بحقيقته
الواحدة التي هو بها احد والمشبه بكل شي باعتبار ظهوره في صورته وتجليه
في كل متعين وانما قال علي الاجمال لانه يستحيل ذلك اي وصفه بالوصفين
علي التفصيل لان وصف التفصيل انما يتيسر باعتبار معرفة تفاصيل
صور العالم وليس ذلك مما تفي به القوة البشرية لعدم الاحاطة بالفعل
بما في العالم من الصور لكثرتها بحيث لا يدخل تحت الاحاطة ان كان المراد
الصور الموجودة بالفعل ولعدم تناهيها ان كان المراد اعم فقد عرفه اي الحق
سبحانه مجملا لا علي التفصيل كما عرف نفسه ايضا مجملا لا علي التفصيل
لعدم الاحاطة المذكورة فان مرتبة الانسانية الكمالية مشتملة علي جميع صور
العالم ولذلك الاشتمال ربط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحق سبحانه

بمعرفة

بمعرفة النفس وجعل معرفة الحق مسببة عن معرفة النفس فقال من
عرف نفسه فقد عرف ربه ولذلك الاشتمال ايضا سوى الحق سبحانه بين
اراءته اياته في الافاق وبين اراءتها في الانفس وجعل كلا منهما سببا في افادة
معرفته وقال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق اي صور تجلياتنا في الاكوان
وهو اي الافاق ما خرج عنك اي صورة اذ لا خارج عنك معني يخاطب كل احد
تنبيها علي ان نفس من علا كل نفس داخلة في الافاق بالنسبة اليه وافرد
الضمير وذكر نظرا الى الخبر او بناء علي ان معني الجمعية غير مقصودة وكذا
الحال في قوله وفي انفسهم وهو اي الانفس عينك حتى تبين لهم اي
للناظر منهم المتفكر في تلك الايات او المتعاهد اياها لا المعرض الغافل والتنبيه
علي هذا المعني غير اسلوب الخطاب وقد يخص الجميع اي للناظرين لكنه يخالف
النسخة المقروءة علي الشيخ المصنف واسلوب الافراد الذي اختاره اولا انه اي
الله سبحانه هو الحق المتجلي في الافاق وفي الانفس باسميه الظاهر والباطن
وعلل التبيين بقوله من حيث انك بروحك وجسدك بل بتعينك الثابتة
ايضا صورته واسمه الظاهر وهو باسمه الباطن المطلق روحك فليس في
الانفس الا اسماه الظاهر والباطن وكذلك في الافاق الا انه لم يتعرض له لان
مقصوده من ذكر الاية تاكيد الحديث النبوي ولا ذكر فيه للافاق فانت
بل الافاق ايضا له اي للحق سبحانه كالصورة الجسمية لك اي لروحك فتعين
بهذا الاعتبار اسمه الظاهر وهو سبحانه لك بل للافاق ايضا كالروح المدبر
لجسدك فتعين بهذا الاعتبار اسمه الباطن والحد المنطبق عليك مثلا يشمل
الظاهر والباطن منك ويوجدان فيه ولا يقتصر علي احدهما فان الصورة
الباقية بعد زوال الروح اذا زال عنها الروح المدبر لها لم يبق انسانا

نفسه

حقيقه فلا يصح الاقتصار في حدك على ظاهرك فقط ولكن يقال فيها اي في الصورة
الباقيه انها صوره تشبه صورة الانسان فلا فرق بينها وبين صورة من
خشب او حجارة في انتفا اسم الانسانيه عنها ولا ينطلق عليها اي على الصورة الباقيه
كما على الصورة الخشبية او الحجارية اسم الانسان الا بالمجاز بنا على المشابهة لا بالحقيقه
لعدم صدق حده عليه وكذا لا يصح الاقتصار في حدك على باطنك وهو الروح
فقط لان الحقيقة الانسانية عبارة عن احدية جمع الروح والبدن لان للروح المجرد
فقط على هذا القياس حد الحق سبحانه فانه لا يصح ان يقتصر فيه على الظاهر والباطن
فقط كما فعله اهل التشبيه فقط او التنزيه فقط الا ان بينك وبين الحق سبحانه
فرق ما فانه يمكن مفارقة روحك عن جسدك مع بقا جسدك بعد هذه المفارقه
فلا يصح اطلاق اسم الانسان على جسدك الا بالمجاز وصورة العالم لا يمكن
زوال الحق عنها اصلا مع بقائها موجود فان وجود العالم وحيوته بالحق
سبحانه بخلاف جسد الانسان في ان حيوته بالروح ووجوده فتزول
بزوال الحياة عن الجسد لا الوجود فحد الالوهية له اي للعالم الذي هو الاسم
الظاهر بالحقيقه لعدم الاسم الباطن عنه لا بالمجاز كما هو حد الانسان
لصورته البدنيه اذا كان حيا فان صدق حد الانسان واطلاق اسمه
عليها حينئذ يكون بالحقيقه لا بالمجاز كما اذا كان ميتا وكما ان ظاهر صورة
الانسان يثني بلسانها يعني بلسان حركاتها وادراكاتها وخواصها وكمالاتها
على روحها بها حيوتها ونفسها الناطقه المتعلقه بها وعقلها المدبر لها
فان اعضا الانسان وجوارحه اجسام لولا روحها لم يتحرك ولم تدرك
شيئا لولا فضيلة لها من الكرم والعطا والجود والسخا والشجاعه والصدق والوفا
فهي تثني على روحها عنده بالثنا الجميلة كذلك جعل الله صور العالم تسبح

اي صورة

بحمد

بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم اذا كنا محجوبين غير مكشوفين لنا لانا لا نحيط
عند الحجاب بما في العالم اي بشي مما في العالم من الصور احاطة تؤدينا الى فهم
سماع ما يجرى على السنتها في مراتبها الحسية والمثاليه والروحيه واما اذا
من الله سبحانه بالكشف عن تلك الصور والاحاطة بها فقد نعلم السنتها
ونفقه تسبيحاتها قال الشيخ رضي الله عنه في اخر الباب الثاني عشر من
الفتوحات المكيه المسمي بالجماد والنبات عندنا لهم ارواح تحجب عن
ادراك غير اهل الكشف اياها في العادة فلا نحس بها مثل ما نحسها من الحيوان
فان الكل عند اهل الكشف حيوان ناطق غير ان هذا المزاج الخاص يسمى
انسانا لا غير ونحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف فقد سمعنا الاحجار
تذكر الله رؤية عين بلسان نطق يسمعه اذاننا منها وتخاطبنا مخاطبة
العارفين بجلال الله مما ليس يدركه كل انسان وقال في موضع اخر
منه وليس هذا التسبيح بلسان الحال كما يقوله اهل النظر ممن لا كشف
له وقال رضي الله عنه في جواب السوال الرابع والخمسين فاما حديث
الله في الصوامت فهو عند العامة من علما الرسوم حديث حال اي يفهم
من حاله كذا وكذا حتي انه لو نطق لنطق بما فهم هذا الفهم منه قال القوم في
مثل هذا قالت الارض للوتد لم تشقني قال الوتد لها سل من يدقني فهذا
عندهم حديث حال وعليه خرجوا قوله تعالي وان من شي الا يسبح بحمده
وقوله انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها
اباية حال واما عند اهل الكشف فيسمعون نطق كل شي من جماد ونبات
وحيوان يسمعه المقيد باذنه في عالم الحس لا في الخيال كما يسمع نطق
المتكلم من الناس فالكل اي كل صور العالم السنة الحق ناطقة بالثنا على الحق

سبحانه ولذلك قال الحمد لله رب العالمين يعني الحمد الشامل كل حامدية ومحمودية
خالص لله لا يشاركه فيه احد فكل ثنا من كل مثن يكون فيه لانه لسان من
السنته وكذا كل ثنا على كل مثنا عليه يكون عليه لانه بعض من صور تجلياته
والى هذا اشار بقوله اي اليه يرجع عواقب الثنا مبنيا للفاعل كان او للمفعول
وانما قال عواقب الثنا لان بعض الاثنية والمحامد حاله في بادي نظر المحجوب
وهو فيها راجع الى الخلق وحالة ثانية يعقب الاله الاولى بعد امعان النظر
او ظهور نور الكشف راجع اليه سبحانه والمراد بعواقب الثنا الاثنية والمحامد
الغير الملحوظة باعتبار الحالة الاولى ولا شك ان الكل بهذا الاعتبار راجع الى الحق
تعالى فهو المثني والمثنى عليه جمعا وتفصيلا شعر فان قلت بالتنزيه
من غير تشبيه كنت مقيدا للحق سبحانه بصور التنزيه وان قلت بالتشبيه
من غير تنزيه كنت محددا له سبحانه بحصره في صور التشبيه وان قلت
بالامرين التنزيه والتشبيه وجمعت بينهما من غير تقيد بواحد بل ولا بالجمع
ايضا كنت مسددا سدد ك الله على سوا الطريق ان كان اسم مفعول او سددت
نفسك عليه ان كان اسم فاعل وكنت اماما تقتدي به في المعارف سيدا
مطاعا فيما امر به فيها فمن قال بالاشفاع اي جعل الحق الفرد شفعا باثبات
الخلق معه كان مشركا الخلق مع الحق في الوجود ومن قال بالافراد بان افرد الحق
وحكم بتفرده في الوجود ولم يثبت معه غيره كان موحدا فاياك والتشبيه
باثبات الخلق مع الحق ونسبة الحق به ان كنت ثانيا اي قايلا بالتثنية
الحق والخلق بل ينبغي ان يجعل الخلق من صور تجلياته لا موجودا في حد ذاته
واياك والتنزيه عن الخلق ان كنت مفردا حاكما بفرديته بل ينبغي ان يكون
حكمك بفرديته باعتبار انه منفرد بالوجود في مرتبتي جمعه وتفصيله

لا

لا موجود غيره فانت هو لتقيدك ولطلاقه ولاحتياجك وغناه بل انت هو
لانك في الحقيقة عينه وهو بنسبة الظاهر وتراه في عين الامور مسرحا اي مطلقا
بحسب ذاته ومقيدا بحسب تجلياته وهما حالان عن ضمير المفعول ان كانا
اسمي مفعول وقد سبق معناه وعن ضمير الفاعل ان كانا اسمي فاعل اي حاكما
بالاطلاقه في حد ذاته ومقيدا بحسب ظهوراته ووقع في بعض النسخ عيون
الامور مسرحا ومقيدا وعلى هذا يكون مسرحا من الاسراح لا من التسريح ليصح الوزن
وهكذا ينبغي ان يكون فان المصراع الاخير على النسخة الاولى ليس على وزن
ساير المصاريع كما لا يخفى على من له معرفة بالعروض قال تعالى ليس كمثله
شي فنزه على ان يكون الكاف زايدة فنفيه نفي المثل فيكون تنزيها او بناء على
ان نفي مثل المثل فانه لو كان له مثل يلزم ان يكون لمثله مثل وهو نفسه
وقال وهو السميع البصير فشبه باثبات السميع البصير له كما انهما
باثبات للخلق فيكون تشبيها قال تعالى ليس كمثله شي فشبه وثنى اي
حكم بالاثنينية على ان يكون الكاف غير مقيد فيفيد اثبات المثل والتشبيه
الحق به وقال وهو السميع البصير فنزه حيث حصر السمع والبصر فيه
فلا يشابهه الخلق فيهما وافرد اي حكم بتفرده بهما لو ان نوحا عليه السلام جمع
لقومه بين الدعوتين دعوتي التنزيه والتشبيه كما في هذه الاية ولم يقتصر
على الدعوة الى التنزيه الصرف او التشبيه الصرف لاجابوه لمناسبة
بواطنهم التنزيه وظواهرهم التشبيه لكنه لم يجمع بينهما بل فرق فدعاهم
جهارا الى الاسم الظاهر والتشبيه ثم دعاهم اسرارا الى الاسم الباطن والتنزيه
فلم يجيبوه لما سيشير اليه الشيخ رضي الله عنه ثم قال استغفروا ربكم
اي اطلبوا منه ستر وجوداتكم وذواتكم وصفاتكم بوجوده وذاته وصفاته

انه كان غفارا كثير الستر لهذه الذنوب ثم شكاه الي ربه وقال دعوت قومي
ليلا من حيث حقايقهم الباطنة الي التنزيه ونهارا من حيث خلقهم الظاهر الي التشبيه
فلم يزدهم دعاي الا فرارا ونفورا عما دعوتهم اليه وذكر نوح عليه السلام لعلمهم
بما يجب عليهم من اجابة دعوته فتصامموا عنها من قومه انهم تصامموا عن
دعوته الي التنزيه حيث جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا ثيابهم لعلمهم
بما يجب عليهم من اجابة دعوته فتصامموا عنها البلا يجب عليهم اجابتها وكان
هذا العلم حاصلا لهم بحسب نظرتهم الاصلية وان لم يعلموا انما اقتضاه لغلبة
الظلمة الحجابية عليهم فعلم العلما بالله واسمايه وصفاته او العلما به لانفسهم
ما اشار اليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثنا عليهم معني بلسان
الذم صوره وعلموا اي العلما بالله وفي النسخه المقروه علي الشيخ رضي الله عنه وعلم
باعتبار كل واحد وهو عطف علي قوله علم العلما عطف تفسير فان فيه الثنا
عليهم بلسان الذم انهم اي قوم نوح عليه السلام انما لم يجيبوا دعوته لما فيها
من الفرقان بين التنزيه والتشبيه وتارة دعاهم الي التنزيه وتارة دعاهم
الي التشبيه ولم يجمع بينهما والامر في نفسه قران وجمع بينهما فان التنزيه
انما هو باعتبار الاسم الباطن والتشبيه باعتبار الاسم الظاهر وهو سبحانه باطن
في عين ظاهريته ظاهر في عين باطنيته لا فرقان وتميز بينهما ومن اقيم في القران
والجمع بين التشبيه والتنزيه وان كانت تلك الاقامة بحسب الفطرة الاصليه
المعتبره بالامور العاديه كما كانت لقوم نوح عليه السلام فان كل من له جهة روحانيه
وجهة جسمانيه فهو ممن اقيم بحسب فطرته الاصليه في القران وان غلب عليه
احدي الجهتين لا يصغي الي الفرقان ولا يقبله بحسب فطرته الاصليه وان كان
اي المقيم في القران بحسب الفطرة فيه اي في الفرقان بحسب الامور العاديه الخارجيه
عن

عن فطرته فان ما بالذات لا يزول بما بالعرض وانما لا يصغي الي الفرقان فان القران
يتضمن الفرقان يتضمن الكل لاحاطته والفرقان لا يتضمن القران فان الجزء
لا يتضمن الكل فالقران اكمل من الفرقان ومن الفطرة السليمة الانسانيه ان
لا يميل الي المفضول مع وجود الفاضل فيعلم من ذلك ان فرار قوم نوح وتصاممهم
عن دعوته الي الفرقان انما كان لكونهم مقيمين بحسب فطرتهم وان لم يشعروا
بذلك في القران فذكر فرارهم وتصاممهم وان كان بحسب الظاهر ذما لهم
فهو بحسب الحقيقة ثنا عليهم ولهذا اي لكون القران اكمل من الفرقان ما
اختص بالقران وما فاز به الا محمد صلى الله عليه وسلم بالاصالة وهذه
الامة التي هي خير امة اخرجت للناس بالمتابعة والمراد بالقران الذي
اختص به محمد صلى الله عليه وسلم وامته انما هو الحقيقة السوائية الاعتداليه
الجامعة بين التشبيه والتنزيه وساير المتقابلات بحيث لا يغلب احد المتقا بلين
علي الاخر في مرتبه من المراتب لا مجرد الفطرية الجمعية المذكورة انفا فانها
مشتركة بين جميع الافراد الانسانيه فليس كمثله شي اي التنزيه ليس كمثله شي الي
اخره فجمع الامر اي امر التنزيه والتشبيه في امر واحد اي اية واحدة وهي مجموع
ذلك الايه او كلام واحد وهو كل واحد من نصفيه وقوله بجمع الامر هكذا وقع
في النسخة المقروه علي الشيخ رضي الله عنه ويوافقه نسخة شرح الجندي
رحمه الله وفي بعض النسخ فجمع بصيغة الماضي مصدرا بالفا مبنيه للفاعل
او المفعول ويوافقه نسخه شرح القيصري اي فيما اتي به محمد صلى الله عليه
وسلم قوله ليس كمثله شي الي اخره فجمع فيه امر التنزيه والتشبيه في اية واحدة
١٧ اي م اوكل من جزايها فلو ان نوحا عليه السلام اي بمثل هذه الايه التي تماثلها لفظا
وعبارة في الدلالة علي التنزيه والتشبيه معا لاجابوه كما اجاب امة محمد صلى الله

عليه وسلم **فانه** اي محمد صلى الله عليه وسلم **شبه ونزه** اي جمع بين التشبيه والتنزيه
في اية واحدة بل في نصف اية فلو جمع نوح عليه السلام ايضا كذلك اجابه قومه
ونوح عليه السلام دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم وانما جعلنا
الليل اشارة الى هذه الحيثية **فانها** اي عقولهم وروحانيتهم **غيب** غير مدرك
بالحس فيناسب ان يجعل الليل اشارة اليها لمحجوبية الاشيا فيه عن الحس **ونهارا**
دعاهم ايضا من حيث صورهم وجثثهم فانها شهادة فيناسب ان يجعل
النهار اشارة اليها ومعناه انه عليه السلام دعاهم تارة من حيث عقولهم وارواحهم
المجردة القدسية المنزهة عن المواد الجسمانية الى التنزيه فانهم بهذا الاعتبار
كان في استعداداتهم ادراك التنزيه ذوقا ووجدانا فيها ودعاهم تارة اخرى
من حيث صورهم وموادهم الى التشبيه لانهم بهذا الاعتبار كانوا مستعدين
لادراكه ذوقا **وما جمع** نوح عليه السلام بينهما **في الدعوة** بان اداهما بعبارة
واحدة ليفهم منها التنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه
مثل ليس كمثله شي فنفر باطنهم عن دعوته **لهذا الفرقان** المفهوم عنها لانهم
بحسب فطرتهم كانوا اهل القران كما سبق **فزادهم** هذا الفرقان **فرارا** عن قبول دعوته
ثم قال نوح عليه السلام مخبرا **عن نفسه انه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف**
لهم على البنا للمفعول او الفاعل اي ليغفر لهم الحق سبحانه وليستر عنهم حقيقة
الامر لا ليكشف لهم عنها **وفهموا ذلك** اي كون الدعوة للستر لا للكشف **منه**
اي من نوح **عليه السلام لذلك** الفهم **جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا**
ثيابهم لئلا يصل الى اسماعهم ندا دعايه اياهم وقال بعضهم قدس الله اسرارهم جعلوا
اصابعهم اي صور النعم الجزئية الكونية التفصيلية التي هي فروع للايادي الكلية
الالهية الجمعية في اذانهم اي في محال استماع ما دعاهم اليه من تلك الايادي الكلية

فحرموا

فحرموا بسبب اشتغال قابلياتهم بتلك النعم الجزئية عن الاقبال على قبول الايادي
الكلية واستغشوا ثيابهم استتروا بثياب تعيناتهم وغشاوة انانياتهم فلا يصل
الى اسماعهم ندا دعايه اياهم الى المرتبة الجمعية ولا يظهر على ابصارهم انوار ظهور
جماله والمظاهر الكونية **وهذه كلها صورة الستر الذي دعاهم** نوح عليه السلام
اليها فاجابوا دعوته الى الستر **بالفعل لا بلبيك** وقوله **ففي ليس كمثله شي**
كالنتيجة لما قبله وتمهيد لما بعده اي في هذا الكلام الذي هو نصف اية **اثبات**
المثل والتشبيه على تقدير كون الكاف غير زائدة **ونفيه** اي نفي المثل والتنزيه
على تقدير كونها زائدة او بنا على انتفا مثل المثل يستلزم انتفا المثل **وبهذا**
النوع من الايجاز الجامعية في الكلام **قال صلى الله عليه وسلم مخبرا عن نفسه**
انه اوتي جوامع الكلم حيث قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم اي الكلمات
الجامعة بين المعاني الكثيرة متقابلة كانت او كانت او غير متقابلة **فما دعا**
محمد صلى الله عليه وسلم قومه تارة **ليلا** الى التنزيه **و**تارة **نهارا** الى التشبيه
كما دعا نوح قومه كذلك **بل دعاهم ليلا في نهار** الى التنزيه في عين التشبيه
ونهارا في ليل اي الى التشبيه في عين التنزيه **وقال نوح عليه السلام في**
بيان **حكمته** المقصودة له من الامر بالاستغفار **لقومه يرسل السما** اي سما
الاسما الالهية والارواح القدسية **عليكم مدرارا وهي** اي المدرار من
حيث ما نزل منها هي **المعارف العقلية في** طور فهم **المعاني** الباطنة
عن المعاني الظاهرة **والنظر الاعتباري** الذي يعبر فيه من الظاهر الى الباطن ومن الصورة
الى المعنى وفي بعض النسخ والنظر بالاعتبار والمعنى واحد واما في طور فهم
المعاني الظاهرة والنظر الغير الاعتباري المقتصر على الظاهر بالمدرار هي
السحاب الكثير الدرور **ويمددكم باموال اي بما يميل بكم اليه** اي الى الحق

سبحانه عن التجليات الحسية والحوادث الكمالية فان المال انما سمي مالا لميل القلوب
اليه **فاذا مال بكم اليه سبحانه** واوصلكم الي مقام الفنا فيه وتجلى عليكم بالتجلي
الثاني **رأيتم صورتكم فيه** اي في الحق **فمن تخيل منكم انه راه** اي الحق سبحانه **فما**
عرف الامر علي ما هو عليه فان الحق سبحانه اجل من ان تسعه صورة **ومن عرف**
منكم انه راى نفسه في مرآة الحق او الحق في مراة نفسه ولكن بقدر المرآة لا بحسب
ما هو عليه في نفسه **فهو العارف** لا الاول الذي هو صاحب التخيل وان كان هو
ايضا صاحب الكشف والشهود ولما كان اعتقاد الاول انه راي الحق خيالا لا
حقيقة له خلاف الثاني قال رضي الله عنه في الاول فمن تخيل وفي الثاني
ومن عرف **فلهذا ينقسم الناس** الذين هم اصحاب الكشف والتجلي فان من عداهم
ليسوا بناس في الحقيقة **الي عالم** عارف بان المرئي انما هو صورته في الحق لا الحق
والي غير عالم يتخيل ان المرئي هو الحق سبحانه ثم اشار رضي الله عنه الي قوله تعالى
حكاية عن نوح عليه السلام رب انهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده
الا خسارا فقال **وولده وهو ما انتجه لهم نظرهم الفكري** وقياسهم العقلي
بمعرفة الحق سبحانه تنزيها وتشبيها **والامر** اي امر الله التنزيه والتشبيه
في معرفة الحق سبحانه علي ما جاء به الانبيا عليهم السلام **موقوف علمه علي المشاهد**
العيانية والتجليات الذوقية الوجدانية **بعيد عن نتايج الافكار** العقلية
والقياسات البرهانية فلذلك لم يزدهم تلك النتايج **الا خسارا** اي ضياعا
فما ربحت تجارتهم التي كان راس مالهم فيها العمر والاستعداد وما حصلوا به النتايج
الفكرية **فزال عنهم ما كان في ايديهم مما كانوا يتخيلون انه ملك لهم**
من راس مالهم الذي هو العمر والاستعداد ومما حصلوا به من النتايج الفكرية اما
زوال راس المال فلانهم اضاعوها في تحصيل ما لا طايل تحته واما زوال ما حصلوا
به

به فلانه لما ظهر الامر علي ما هو عليه في نفسه انقلب علمهم جهلا وانما قال
يتخيلون انه ملك لهم لان الملك كله في الحقيقة انما هو لله سبحانه وليس لغيره
الا علي سبيل التوهم والتخيل الغير المطابق للواقع ولما انجر الكلام الى ذكر الملك واثباته
اراد ان يشير الي تفاوت حال المحمديين والنوحيين فيه فقال **وهو** اي الملك
واثباته جا **في شان المحمديين** ما يفهم من قوله تعالي **وانفقوا مما جعلكم**
مستخلفين فيه فاثبت فيه الملك لله تعالي والاستخلاف للمحمديين كما
هو الامر عليه في نفسه **وجا في قوم نوح الا تتخذوا من دوني وكيلا فاثبت**
الملك لهم اي لقوم نوح عليه السلام كما يقتضيه تخيلهم **والوكالة لله فيه** اي
في ذلك الملك **فهم** اي المحمديون **مستخلفون** بفتح اللام **فيه** اي في الملك وفي
اكثر النسخ فيهم اي في انفسهم وفي كل ما لهم من الاملاك **فالملك لله تعالي** وهم
خلفاؤه ووكلاه في التصرف فيه **وهو** اي الله سبحانه ايضا **وكيلهم** اي وكيل
المحمديين لان الوكالة الثابتة في النوحيين ثابتة في حقهم ايضا لقوله
تعالي لمحمد صلى الله عليه وسلم فاتخذه وكيلا فان الامة داخلة فيه حيث امروا
بمتابعته واذا كان الله سبحانه وكيلهم **فالملك لهم ولكن ذلك** الملك
ملك الاستخلاف وبالتبعية لا بالاصالة كما تخيلهم قوم نوح **ولهذا** اي لكون
الملك لله فانه يستلزم ان يكون العبد ملكا لله ويكون الحق وكيلا له فانه
يقتضي ان يكون الحق ملكا للعبد فان للموكل ان يتصرف في وكيله كما يتصرف
المالك في ملكه **كان الحق سبحانه ملك الملك** بكسر الميم فيهما **كما قال** الشيخ
ابو عبد الله محمد بن علي الحكيم **الترمذي** قدس الله تعالى سره في جملة سؤالاته التي
سال عنها الخاتم للولاية المحمدية قبل ولادة الشيخ المصنف رضي الله عنه بقرون
كثيرة فاجاب عنها الشيخ رضي الله عنه حيث اطلع عليها ويمكن ان يقال
المصنف

تخيلهم

معني قوله ولهذا اي باثبات الملك لكل واحد من الحق والعبد كان الحق سبحانه
ملك الملك فان العبد ايضا قد يملك الحق اباي بل العبد المحض لا يملك الا اياه
قال الشيخ رضي الله عنه في الباب التاسع والاربعين واربعماية من الفتوحات
اعلم انه لا يملك المملوك الا سيده ولهذا يسمي الترمذي الحكيم الحق سبحانه ملك
الملك غير سيده لا يملك عبد فان العبد في كل حال يقصد سيده فلا يزال يتصرف
سيده باحواله في جميع اموره ولا ملك معني للملك الا التصريف بالقهر
والشدة ومهما لم يقم السيد بما يطالبه به العبد فقد زالت سيادته من
ذلك الوجه واحوال العبد علي قسمين ذاتية وعرضية وهو بكل حال يتصرف
في سيده والكل عبيد الله تعالي فمن كان دني الهمة قليل العلم كثيف الحجاب
غليظ القفا ترك الحق وتعبد عبيد الله الحق فنازع الحق في ربوبيته فخرج
عن عبوديته فهو وان كان عبدا في نفس الامر فليس هو عبد مطيع
ولا محيض فاذا لم يتعبد احدا من عباد الله كان عبدا خالصا لله تعالي فتصرف
في سيده بجميع احواله فلا يزال الحق في شان هذا العبد خلافا علي الدوام
بحسب انتقالاته في الاحوال وقال ايضا في هذا الباب لقيت سليمان الدنبلي
فاخبرني في مباسطة كان بيني وبينه في العلم الالهي فقلت له اريد ان اسمع
منك بعض ما كان بينك وبين الحق من المباسطة فقال باسطني يوما في سري
في الملك فقال لي ان ملكي عظيم فقلت له ملكي اعظم من ملكك فقال كيف
تقول فقلت له مثلك في ملكي وليس مثلك في ملكك فقال صدقت قال
رضي الله عنه اشار الي التصريف بالحال والامر وهو ما قررناه وهذا قريب
مما قاله ابو يزيد البسطامي قدس الله تعالي سره رضي الله عنه في مناجاته
ملكي اعظم من ملكك لكونك لي وانا لك فانا ملكك وانت ملكي وانت

العظيم

العظيم الاعظم وملكي انت فانت اعظم من ملكك وهو انا ثم انه اشار
رضي الله عنه الي معني قوله تعالي حكاية عن شكاية نوح عليه السلام عن
قومه ومكروا مكرا كبارا اي مكر قوم نوح عليه السلام في جواب دعوته مكرا
عظيما كما ان قوله عليه السلام مكر بهم في الدعوة وذلك لان الدعوة
الي الله مكر بالمدعو واراءة للامر علي غير ما هو عليه في نفسه لانه اي المدعو
ما عدم علي البنا للفاعل يعني ما فقد الله سبحانه من البداية فيدعي الي
الغاية ليتحد فيها او لانه اي الله سبحانه ما عدم علي البنا للمفعول من
البداية فيدعي المدعو الي الغاية ليتحد فيها بل هو عين المدعو منه والمدعو
اليه كما هو عين المدعو والداعي قوله ادعوا الي الله يدل علي فقدانه
عن بعض هذه المراتب وهو علي غير ما هو الامر عليه في نفسه فهذا عين
المكر وقوله علي بصيرة اي علي علم بان المدعو منه واليه وهو الداعي نه
والمدعو فنبه اي هذا القول او الداعي او الله سبحانه به علي ان الامر له
اي الله سبحانه كله فهو الموجود في البداية والمقصود في النهاية والداعي
في مرتبة والمدعو في اخري فحقيقة الدعوة ان يدعوا اسم اسما من اسم
الي اسم قوم نوح ما فهموا حقيقتها بل حسبوها مكرا بهم فاجابوه اي قوم
نوح نوحا عليه السلام مكرا به كما دعاهم مكرا لهم ويجي جوابهم بعيد
هذا فجا الداعي المحمدي وعلم ان الدعوة الي الله سبحانه ما هي من حيث
هويته السارية في الموجودات كلها حتي يرد ان يقال ليست هي مفقوده
من البداية فيدعا اليها في الغاية وانما هي اي الدعوة من حيث اسماه فيدعي
من اسم الي اسم اخر كما يدعي من الخافض الي الرافع ومن المنتقم الي الرحيم ومن المضل
الي الهادي فقال تعالي يوم نحشر باحديته جمع اسمائنا التي هي مرتبة الالوهية

المعنى الي الرحمن وفد انجا بحرف الغاية التي هي الي وقرنها بالاسم الرحمن
المحشور اليه بعد ما عبر عن المحشورين اليه بالمتقين فعرفنا بجميع ذلك
ان العالم كان قبل حشر المحشورين تحت حيطة اسم الهي اوجب ذلك الاسم عليهم
ان يكونوا متقين وهذا الايجاب اما بان يكون الاتقا فيهم اثرا من اثار ذلك الاسم
كالاسم الواقي والحفيظ مثلا او يكون اثر ذلك الاسم مما يتقي منه كالاسم المنتقم والقهار
وغيرهما وعلى كل تقدير فحشرهم الي الاسم الرحمن انما هو من ذلك الاسم فكما ان
الحشر لا يكون الا من اسم الي اخر فكذلك الدعوة الي الله لا يكون الا كذلك قوله
فقالوا في مكرهم عطف علي قوله فاجابوه مكرا اسانا وتفسير له اي قال
بعض منهم لبعض اخر منهم حين اجابوا نوحا مكرا لا تذرن الهتكم ولا تتركن
عبادتهم تاجملوا اولا ثم فصلوا لزيادة التاكيد فقالوا ولا تذرن ودا ولا
سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وانما نهوا عن ترك هولا المعبودين
فانهم اذا تركوهم اي هولا المعبودين جهلوا من الحق علي قدر ما تركوا من
هولا المعبودين فقوله من هولا بيان لما تركوا فان للحق تعالى في كل معبود
منهم وجها خاصا يعرفه اي ذلك الوجه من الحق من حيث ذلك الحق الوجه
من عرفه اي ذلك المعبود ويجهله اي ذلك الوجه بل الحق من ذلك الوجه
من جهله اي ذلك المعبود فمن ترك هولا المعبودين جهل الحق من حيث
الوجوه التي له سبحانه فيهم فلهذا نهوهم عن تركهم وجا في المحمديين ما يوكد
ما ذكرنا من ان للحق سبحانه في كل معبود وجها وهو قوله تعالى وقضى
يا محمد ربك الذي هو الاسم الله الجامع الا تعبدوا الا اياه اي حكم وقدر
في الازل فلو لم يكن لله سبحانه في كل معبود وجه خاص يعبد هذا المعبود
لاجله لم يصح هذا الحصر ولا يطابق هذا الحكم الواقع فانه قد يعبد الهة متكثرة

متعدده

متعددة في الواقع فالعالم يعلم من الذي عبد في صور المعبودين وفي اي
صورة ظهر حتى عبد فانه لم يعبد في كل صورة وان التفريق والكثرة
في صور المعبودين كالاعضا اي لتفريق الاعضا وكثرتها مثل اليد والرجل
والعين والاذن والانف وغيرها في الصور المحسوسة الانسانية وكالقوى
اي ولتفريق القوى المعنوية مثل العقل والوهم والذاكرة والحافظة والمفكرة
والمتخيلة وغيرها في الصورة الروحانية الانسانية ايضا فكما ان كثرة الاعضا
والقوى لا يقدح في وحدة الحقيقة الانسانية كذلك كثرة الصور والمظاهر
لا تقدح في وحدة المعبود الحق فما عبد غير الله المعبود الحق في كل معبود
اي المعبود هو الظاهر في كل معبود بل في كل موجود وان لم يشعر العابدون
بذلك في هذه النشاة قال رضي الله عنه في الفتوحات عبد المخلوق ها هنا
من عبده وما عبد الا الله من حيث لا يدري ويسمي معبوده بمنات والعزى
واللات فاذا مات وانكشف الغطا علم انه ما عبد الا الله فالناظرون الي
المعبودين صنفان اعلا وادنى فالادنى من يخيل فيه اي في معبوده المقيد
الالوهية واستحقاقه خصوصية العبادة وان كانت للتقريب الي الحق
المطلق فلولا هذا التخيل اي تخيل معنى الالوهية واستحقاق العبادة
ما عبد الحجر ولا غيره كالشجر والشمس والقمر ولهذا اي لان عبادة هولاء
المعبودين مبنية على تخيل الالوهية فيهم قال الله سبحانه امرا لنبيه
صلى الله عليه وسلم قل الزاما للكفرة وافحاما لهم سموهم اي اذكروا اسما هولاء
في انفسهم فلو سموهم لسموهم حجرا او شجرا او كوكبا لان اسماهم في حد انفسهم
ليست الا هذه ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا الها من الالهة المقيدة
الجزئية لانهم ما عبدوهم الا لتخيل الالوهية فيهم لا لكونهم حجرا او شجرا

او غيرهما **ما كانوا يقولون** في الجواب **الله ولا اله** المطلق الظاهر في جميع
الالهة والارباب لان قبلة عباداتهم كانت الالهة الجزئية لا المطلق فستروا
وجه الحق المطلق بالالهة المقيدة الجزئية فلهذا حكموا بكفرهم فان الكفر هو
الستر **و** الصنف **الاعلى ما تخيل** في كل معبود مقيد الالوهية **بل يرى ان هذا**
محل الذي تجلى فيه الاله المطلق **ينبغي تعظيمه** نظرا الى من تجلى فيه لا عبادته
لخصوصه **فلا يقتصر** على المخصوص اليه بل يقيد الاله المطلق الذي هو للمقيد
احد مظاهره **والادنى** الجاهل **صاحب التخيل يقول ما نعبدهم الا ليقربونا**
الى الله زلفى لجعلهم قبلة لعبادته وان كانت تقربا الى الله **والاعلى العالم**
يقول انما الهكم اله واحد فله اسلموا اي انقادوا واعبدوا **حيث**
ظهر لا لمظاهره ومجاليه فيجعل الاله المطلق قبلة للعبادة لا الالهة
المقيدين ولما اشار الى صدر الاية الكريمة اراد ان يتمها بقوله **وبشر**
المخبتين وفسر المخبتين بقوله **الذين خبتت** اي خمدت وهو من الخبوت
وهو خمود النار **نار طبيعتهم** فلم تظهر منهم الاثار الطبيعية بل عرفوا ان
طبيعتهم مظهر من مظاهر الاسماء الالهية فكل اثر يظهر منها انما هو يظهر من الاسم
الظاهر فيها **فقالوا الها ولم يقولوا طبيعة** اي ذكروا الاسماء الالهية عند
ظهور الاثار واسندوها اليها ولم يذكروا الطبيعة ولم يسندوا الامر
اليه واشار الى قوله تعالى **وقد اضلوا** اي قوم نوح **كثيرا** من اهل العالم
اي حيروهم في تعداد الواحد الحقيقي **بالوجوه والنسب** الكثيرة
الاعتبارية حيث قالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا
فان كل واحد من هؤلاء وجه من وجوه الواحد الحق تعالى مغاير للباقين
بالنسب والاعتبار فتحيروا بين وحدته وكثرته **ولا تزد الظالمين لانفسهم**

بافنائها

بافنائهما في الحق سبحانه **المصطفين الذين اورثوا الكتاب** كتاب الجمع والوجود
فهم اي الظالمون **اول الثلاثة** اراد الطوائف الثلاث المذكورين في قوله
تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه
ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات **اي فقدمه** اي قدم الحق سبحانه
الظالم لنفسه في الاية الكريمة **على المقتصد والسابق** بحسب الذكر لتقدمه
عليهما بحسب المرتبة فانه في مقام فنا الذات وهما في مقام فنا الصفات
والافعال **الا ضلالا الا حيرة** هي الغاية القصوى في معرفة الحق سبحانه
اعلم ان الحيرة على نوعين حيرة مذمومة وهي حيرة النظار واليها
اشار الحسين بن منصور الحلاج قدس الله سره من رامه بالعقل مسترشدا
اسرحه في حيرة يلهو وشاب بالتلبيس اسراره يقول في حيرته هل
هو وحيرة محمودة وهي حيرة اولي الابصار من توالي التجليات الالهية
وتتالي البارقات الذاتية واليها اشار من قال قد تحيرت فيك خذ
بيدي يا دليلا لمن تحير فيكا والمراد بها هاهنا الحيرة الاخيرة المحمودة
قال الكامل **المحمدي** طالبا الزيادة في هذه الحيرة رب **زدني فيك تحيرا**
من توالي تجلياتك وكثرة تقلبات ذاتك في شؤونك وصفاتك
والى هذه الحيرة ايضا يشير قوله تعالى **كلما اضاء لهم** اي برق التجلي
فاهتدوا بنوره الى المطلوب ولكن لانفهم عن وجوداتهم فتخيلوا ان
المطلوب مفقود في البداية موجود في النهاية **مشوا فيه** اي ما مروا
في ضوء ذلك التجلي على الطريق المستطيل الى المطلوب **واذا اظلم عليهم**
ذلك البرق بان اوقفهم في ظلمة العدم وافناهم عن وجوداتهم وخلصهم
عن حجب انانياتهم فصاروا مستعدين للتجليات الذاتية **قاموا** متحيرين

ووقفوا هايمين من توالي تلك التجليات وتتابع بوارق تلك الظهورات
فالحاير له وفي بعض النسخ فالمحيرون لهم الدور يعني الحاير الذي لا يتعين
مشهوده في جهة معينة حركته دورية لا يختلف نسبتها اليه بالقرب
والبعد فانه كالقطب او المركز لحركته الدوريه والحركة الدورية تكون
حول القطب او المركز لا يختلف نسبتها اليه بالقرب والبعد وهذا معنى
قوله لا يبرح عنه يعني لا يبعد عنه بعد ما كانت قربة منه وصاحب
الطريق المستطيل الذي يخيل مطلوبه مفقودا من البداية موجودا في الغاية
مايل خارج عن المقصود الذي تركه بحسب خياله في البداية ماهو
فيه اي يطلب الشي الذي فيه او يطلب الشي الذي هو في ذلك الشي صاحب
خيال اليه اي الي الخيال غايته اي ينتهي غاية سلوكه الي ما تخيله في
الحق سبحانه من التقييد والتعين فلا يتجلى له الحق سبحانه الا في صورة ما
تخيله واعتقده فيه فله اي لصاحب التخيل من الدال علي المبدا وفقدان الحق
فيه والي الدال علي الغاية ووجدانه الحق سبحانه فيها وما بينهما من المسافة التي
سلك عليها في طلب الحق من غير وجود الحق معه بحسب خياله وصاحب الحركة
الدوريه لا بدء اي لا بدايه لسيره فيلزمه من الدال علي فقدان المطلوب
فيها ولا غايه لسيره ايضا ينتهي اليها سيره فالحفا الانهاية لتجلي المطلوب
فيحكم عليه الي الدال علي انتهاء سيره فله اي لصاحب الحركة الدورية الوجود
اي الوجدان الاتم والذوق الاشمل الاعم لانه داير مع الحق سبحانه يجده في
كل شي ويشهده في كل نور وفي وهو للوفي جوامع الكلم الروحانيه والحكم الربانية
ثم اشار رضي الله عنه الي قوله مما خطاياتهم فهي اي الخطيات هي الذنوب
والخطايا التي ادتهم اولا بصورهم وجثتهم الي الغرق في الطوفان فاغرقوا في

الدنيا وادخلوا نارا في الاخرة وهي بعينها الامور التي خطت اي سلكت بهم وساقتهم
من حيث نفوسهم وارواحهم باسا الي الغرق في بحر العلم والشهود اذ بها حصل لهم الخلاص
من ظلمات الجثث والابدان واثارهم ولو بعد مرور الدهور والاحقاب فغرقوا
بعد خلاصهم بغرق الجثث وخرقها وزوال اثارها في بحار العلم بالله وفنوا في
شهود احديته فادخلوا نارا من نور سبحات وجهه المحرقة حجب انانيتهم
في عين الما اي عين ما العلم وشهود احديته سبحانه وفي قوله عين الما ايهام
لا يخلوا عن عذوبة وهو اي الغرق في بحار العلم بالله هو الحيرة وكل ذلك بنا على ما
ذهب رضي الله عنه اليه من ان مال حال اهل الشقا الى السعادة ولو كانوا
خالدين في دار الشقا وفي قوله خطت بهم توهم اشارة الي ان الخطيات ماخوذة
من الخطو لان صاحب الخطية يخطوا ويتعدي بارتكابها اوامر الله تعالي فيقع
في الخطية وانما يصح ذلك علي احد احتمالي قراءة خطياتهم بتشديد اليا بلا همز
فانه حينئذ يحتمل ان تكون الخطيه من الخطو واما علي احتمالها الاخر قراءة
كالخطيه من الخطو خطياتهم بالهمز فذكر لفظة خطت لمناسبة لفظية
لا لبيان الاشتقاق وجا في المحمدين ما يدل علي ادخالهم النار في عين الما كقوله
تعالي واذا البحار سجرت تقول سجرت التنور اذا اوقدتها اي اذا سجرت
بحار علمه وشهود وحدته بنار نور سبحات وجهه المحرقة حجب التعينات
فلم يجدوا اي لما ادخلوا قوم نوح عليه السلام نارا في عين الما التوحيد والفهم اي
لانفسهم من دون الله انصارا بل وجدوا الله سبحانه متجليا بصور انصارهم
بل كان الله عين انصارهم وان كانوا يتخيلونه قبل ذلك غيرهم فهلكوا
اي فنوا فيه اي في الله سبحانه الي الابد لا يردون الي انفسهم وطبايعهم قطعا
فلو اخرجهم الله سبحانه من لجة الهلاك والفنا فيه علي سبيل الفرض والتقدير

الي السّيف سيف الطبيعه اي الطبيعه البشريه التي هي كالساحل لهذه اللجه
قال السيف بكسر السين وسكون اليا هو الساحل **لتنزل بهم عن هذه**
الدرجه الرفيعه التي هي الاستغراق في لجة الفنا في الله الي المرتبة النازلة
التي هي الخروج الي ساحل الطبيعة وانما قلنا علي سبيل الفرض والتقدير لان
عادة الله سبحانه ليست جارية علي ان يخرج المستغرق في لجة الفنا وبحر الجمع الي
ساحل الطبيعة والتفرقة وذلك مرادهم بما قالوا الفاني لا يرد فان قيل
لعله رضي الله عنه اراد به الاخراج الي صورة الطبيعه لا الي حقيقتها وذلك
ممكن بل واقع قلنا لا يصح حينيذ قوله لتنزل بهم الي اخره لان الخروج الي صورة
الطبيعة والتفرقه مقام جمع الجمع والفنا في الله بلا خروج الي صورة الطبيعه
مقام الجمع الاول ارفع من الثاني اللهم الا ان يقال هذا بنا علي ان صاحب الجمع اشرف
حالا وان كان صاحب جمع الجمع اعلا فضيلة وكمالا **وان كان الكل** اي كل من
الطبيعة وغيرها من المراتب الكونيه ملكا **لله تعالي** مخلوقا له ليكون
مجلي لجماله ومظهر الشوونه واحواله **و** متحققا **بالله** قايما به لانه هو الوجود
الحق والقيوم المطلق **بل هو الله** لسريانه باحديته جمعه الالهي في كل شي
لكنه تتفاضل مراتبه بتفاضل اسمايه وصفاته وتفاوت تقلباته
في الصور وتجلياته فمرتبته من حيث احديته جمعه الاحدي ارفع من
مرتبته باعتبار ظهوره في مرتبة الطبيعه فمن انطرح من بحر شهود احديه
جمعه الي ساحل الطبيعه يكون نازلا عن درجة ارفع الي مرتبة اخفض
واوضع ثم اشار رضي الله عنه الي قوله تعالي **قال نوح رب ما قال**
الهي فان الرب له الثبوت بحسب المادة والصيغة اما بحسب المادة فلما ذكره
رضي الله عنه في جواب السوال الحادي والثلثين للترمذي معناه اي

معنى

معنى الرب الثابت يقال رب بالمكان اذا اقام فيه وثبت واما بحسب الصيغه
فلانه صفة مشبهة تدل علي ثبوت مبدا الاشتقاق للذات المبهمة من غير
دلالة علي تجدد وانصرام **والاله يتنوع بالاسما فهو كل يوم هو في شان**
فتارة يتجلي بالاسما الربوبية وتارة بخلافها ولا شك ان مقام الدعا وطلب
الاجابة انما يطلب الاسما الربوبية ودوام اثارها فبهذا اختار نوح عليه
السلام اسم الرب علي الاله وكانت الاسما الربوبية متنوعة متلونة فان الطالب
المستعد يطلب له ان نوع تربية لا يطلبها في ان اخر وذلك بحسب
الظاهر ينافي الثبوت والدوام قال رضي الله عنه **فاراد** اي نوح عليه السلام
بالرب اي بذكر الرب **ثبوت التلوين** اي تلوين الاسما الربوبية وتبدلها
بحسب تبدل الاستعدادات الجزئية الوجودية للقابل المستعد
بان يكون الرب المطلق ثابتا دايما علي التجلي بالاسما الربوبيه المتلونة
الجزئية المقيدة **اذ لا يصح** ولا يتحقق في الواقع من صور الثبوت **الا هو**
اي الثبوت في التلوين لا الثبوت الذي يرفع التلوين **لا تذر علي الارض**
اي ظاهر ارض الفرق **يدعو** نوح عليه السلام **عليهم** اي علي قومه **ان**
تصيروا في بطنها اي بطن ارض الفرق وذلك عين دعوته لهم
الي الباطن الجمعي الاحدي فهذا الدعا وان كان بحسب الظاهر عليهم فهو
بالحقيقه لهم القول **المحمدي** قوله عليه السلام **لو دليتم بحبل لهبط**
علي الله اي لو دليتم من ظاهر ارض الفرق بحبل رقيقة حبيه الي باطنها
بانقطاع تعلق هذه الدقيقه من ظاهرها لهبط علي الحقيقه الاحدية
الجمعية الالهية وارتبط بها فانه ليس للفرق باطن الا الجمع وقال
تعالي **له ما في السموات وما في الارض** اي له الظهور بصور السموات

والارض وما فيهما فكما انه عين فوقية كل فوق فكذلك هو عين تحتيه
كل تحت فاذا دفنت فيها بالدخول من ظاهرها الي باطنها فانت فيها مع الحضرة
الاحدية الجمعية وهي ظرفك لاستتارك فيها عن عيون العالمين كاستتار
المظروف بالظرف قال تعالى وفيها نعيدكم من جهة استهلاك كثراتكم
الخلقية الفرقية في الاحدية الجمعية ومنها نخرجكم من جهة ظهوركم بالتعينات
الخلقية والكثرات الفرقية تارة اخرى في النشاة الاخروية لاختلاف
الوجوه المقتضية لاعادتكم فيها واخراجكم منها من الكافرين اي لا تذر
علي الارض من هولا الكافرين الذين استغشوا ثيابهم وجعلوا اصابعهم
في اذانهم طلبا للستر وانما طلبوا الستر لانه اي نوح عليه السلام دعاهم
ليغفر لهم الله سبحانه والغفر الستر فسارعوا الي ما طلب لهم من الله ثم
دعا عليهم بان تصيروا في باطن الارض طلبا للستر بعد الستر وللاشاره
الي ذلك وصف رضي الله عنه الكافرين هاهنا بالوصفين المذكورين
اللذين هما تفسير لكفرهم ديارا يعني احدا وانما عمم نوح عليه السلام
الدعا وما خص بعضا دون بعض حتي يعم المنفعة يعني الدخول في بطن
ارض الفرق والاستغراق في الباطن الاحدي الجمعي كما عمت الدعوة كل
احد الي الباطن الاحدي الجمعي انك ان تذرهم اي تدعهم وتتركهم علي ظاهر
ارض الفرق ولم يعدهم الي باطنها يضلوا عبادك المفطورين علي عبودتك
اي يحيروهم بين العبودية والربوبية فيخرجوهم من العبودية لمطالعة ما
اودع فيهم من اسرار الربوبيه والصفات الفعليه الوجوبيه
ليستروهم انها لهم بالاصالة فينظرون انفسهم اربابا لاتصافهم بالاوصاف
الربوبيه بعد ما كانوا عند انفسهم عبيدا فهم العبيد باعتبار عدميتهم

الاصليه الارباب باعتبار ما فيهم من اسرار الربوبيه فاذا نظروا الي ذواتهم
علموا انهم عبيد واذا طالعوا ما ظهر فيهم من اسرار الربوبية وتوهموا انها
لهم تخيلوا انهم ارباب فتحيروا في امرهم ولم يعلموا انهم عبيد وارباب وايضا
اذا توهموا انفسهم اربابا وطولبوا بمقتضيات الربوبية ولم يتات منهم
الاتيان بها تحيروا في دعواهم الربوبيه واما اذا لم يدعهم الله سبحانه
علي ظاهر ارض الفرق واعادهم الي باطنها استندت اسرار الربوبية الي
الحقيقة الجمعية الاحديه وانقطعت نسبتها عنهم فتحققوا بعبوديتهم
وتخلصوا عن توهم الربوبية ولا يلدوا اي ما ينتجوا ولا يظهروا الا
فاجرا اي مظهرا اسم فاعل من الاظهار ما ستر علي البنا للمفعول اي مظهر ما
ستره الحق سبحانه فيه من اسرار الربوبية بان يظهرها بين الخلق كفارا
اي ساترا ما ظهر بعد ظهوره فيظهرون ما ستر فيهم من تلك الاسرار
ثم يسترونه بعد ظهوره اذا طولبوا بمقتضياته وعجزوا عن الاتيان بها
فيحار الناظر في حالهم ولا يعرف الفاجر المظهر في فجوره والمهاره وانه لم
اظهر ما اظهر ولا قصد الكافر الساتر في كفره وستره وانه لم ستر ما ستر
والشخص الفاجر الكافر واحد بالذات وان تعدد بالاعتبار وهذا عين
الاضلال والتحيير رب اغفر لي اي استر لي علي ان يكون اللام لتكميل
معني الفعل اي استر ذاتي وما يتبعها من صفاتي وافعالي في ذاتك
وصفاتك وافعالك واستر من اجلي علي ان يكون اللام للتعليل وانما
عطف بالواو تنبيها علي ما سبق من ان مفهوم اهل الخصوص مما نطقت
به السنة الشرايع كل ما يفهم من وجوه اللفظ باي لسان كان في وضع
ذلك اللسان فكلا المعنيين مراد معا اي اجعل ذلك الستر المطلوب

لي لا علي بان يكون الاتصاف به سببا للمضاهاة بيني وبينك ووسيله للقرب

لا للبعد فيجهل مقامي وقدري عند الخلق فلا يطلع احد عليه كما جهلي قدرك

عندهم كما ذكرته في قولك وما قدروا الله حق قدره ولوالدي اي من

كنت نتيجة عنهما وهما العقل يعني الروح المجرد والطبيعة يعني النفس المنطبعة

ونتيجتهما القلب الحاصل منهما وانما قال من كنت نتيجة عنهما فان الحقيقة

الانسانيه هي القلب لا غير ولمن دخل بيتي اي قلبي بل مقام قلبي وهو

الفنا في الله والبقا به مومنا اي مصدقا بما يكون فيه بل في مقامه من

الاخطارات الالهيه وهو اي الاخطار الالهي ما حدثت به انفسهم اي انفس

الداخلين في مقام القلب فان احاديث نفوس ارباب القلوب لا يكون

الا حقانية الهية سوا كانت بواسطة ملك او بغير واسطة ولا يسويهم

الهواجس النفسانيه والوساوس الشيطانيه وفي بعض النسخ لما وقع في

الحديث الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله تجاوز عن امتي ما

حدثت به انفسها ما لم يتكلم او يعمل فالمعنى ان الاخطار الالهي هو ما يفهم من قوله

عليه السلام ما حدثت به انفسها في الحديث المذكور وللمومنين من العقول

المجردة اي الارواح لان من شانهم التاثير فلهم مرتبة الذكورة والمومنات

من النفوس المنطبعة لان من شانهم التاثر فلهم مرتبة الانوثه ولا تزد الظالمين

ماخوذا من الظلمات كما قال صلى الله عليه وسلم الظلم ظلمات يوم القيامة

اهل الغيب منصوب على انه عطف بيان للظالمين المكتنفين اي المستترين

مع كمال نوريتهم خلف الحجب الظلمانية وورا الاستار الجسمانية الا تبارا

اي هلاكا بالفنا فيك فلا يعرفون بواسطة هذا الهلاك نفوسهم ولا يشعرون

بذواتهم لشهودهم وجه الحق الباقي ازلا وابدا دونهم اي دون انفسهم

فلا

[illegible]

فلا يحتجبون بها عن الحق تعالى وجا في المحمديين قوله تعالى كل شي هالك

الا وجهه والتبار الهلاك فما جا في النوحيين موافق لما جا في المحمديين

ومن اراد ان يقف على اسرار نوح عليه السلام وحكمته المنطوية في كلمته

فعليه بالرقا في فلك نوح وهو اي بيان اكثر اسرار نوح ووجه توقف

انكشافها على الترقي في فلك نوح مذكور في كتاب التنزيلات الموصلية

لها قال بعض الشارحين هو كتاب جليل القدر قليطلب الاسرار النوحيه

منه والسلام على من اتبع الهدى ولحسب عن سطروف اليه الضلاله والردا

اذا ظهر عليه الحق فيما سمع واقبل عليه بالقبول والاذعان والارجع الى نفعه الامكان

فص حكمة قدوسية في كلمة ادريسية

انما اردف الشيخ رضي الله عنه الكلمة النوحية بالكلمة الادريسية وان

كان ادريس قبل نوح عليهما السلام بحسب الزمان لمناسبة مخصوصة

بينهما من حيث ان الصفة القدوسية تلي الصفة السبوحية في المعنى

والمرتبة فان السبوح هو المتمم المنزه عن ان يلم به نقص والقدوس هو

الطاهر عما يتوهم فيه من امكان تطرق نقص ما اليه بشينه واما

اختصاص هذه الصفة بادريس عليه السلام فلاجل ان الكمال الذى حصل

له انما كان بطريق التقديس وهو برو حه والانسلاخ عن الكدورات

الطبيعيه والنقايص العارضيه من المزاج العنصري ولما نزل في شانه

عليه السلام انه رفع مكانا عليا ابتدا رضي الله عنه حكمته بذكر العلو وبيان

اقسامه واحكامه فقال العلو نسبتان اراد علوان كما صرح به في

مختصره المسمى بنقش الفصوص ولكن لما كان العلو في ذاته امرا نسبيا

وكان امتياز كل من قسميه عن الاخر ايضا بالنسبه والاضافه الى موصوفه

عبر عنهما بقوله نسبتان او المعنى عن العلو نسبتان **علو مكان** يتصف به
للمكان اولا وللمتمكن ثانيا **وعلو مكانة** اي مرتبة اتصف به المكانة اولا وصاحب
المكانة ثانيا **فعلو المكان** يدل عليه قوله تعالى **ورفعناه مكانا عليا** فيدل
على رفعة ادريس عليه السلام وعلى علو مكانه وهو فلك الشمس اما رفعته [illegible]
مكانه واما علو مكانه فلوجهين احدهما باعتبار ما تحته من الكثرات
الفلكية والعنصرية وثانيهما باعتبار المرتبة بالنسبة الى جميع الافلاك ولما
كان علوه بالاعتبار الاول ظاهر اعرض رضي الله عنه عن بيانه وتعرض للثاني
بقوله **واعلا الامكنة** اي بالمكانة والمرتبة لا باعتبار الجهة فان اعلاها بهذا
الاعتبار انما هو العرش كما سيجي **المكان الذي تدور عليه عالم الافلاك** ويصل
من روحانيته الفيض الى ساير الافلاك كما ان من كوكبه يتنور الافلاك جميعا
وذلك كما يقال على القلب يدور البدن اي منه يصل الفيض الى ساير البدن
وهو اي المكان الذي تدور عليه الافلاك **فلك الشمس وفيه** اي في فلك الشمس
مقام روحانية ادريس عليه السلام كما يشعر به حديث المعراج واجتمع به
الشيخ رضي الله عنه هناك وجرت بينهما مفاوضات عليه واسرار كلية
الالهية فاطلبها من كتاب الاسرا وكتاب التنزلات له **وتحته سبعة افلاك**
سمى رضي الله عنه كرات العناصر ايضا افلاكا تغليبا **وفوقه سبعة افلاك**
وهو اي فلك الشمس **هو الخامس عشر فالذي فوقه فلك الاحمر** اي المريخ
وفلك المشتري وفلك كيوان يعني زحل **وفلك المنازل** اي فلك الثوابت
والفلك الاطلس صاحب الحركة اليومية وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله
عنه والفلك الاطلس **فلك البروج** على ان يكون البروج عطف بيان للفلك
الاطلس وتسميته بفلك البروج بنا على ان البروج انما تتقدر فيه وان كانت اساميها

بملاحظة

بملاحظة ما يحاذيها من كواكب فلك المنازل **وفلك الكرسي وفلك العرش**
اثبت رضي الله عنه هذين الفلكين ايضا في الباب الخامس والتسعين وما
بين من الفتوحات وذكر ان الاطلس هو عرش بالتكوين اي عنده ظهر الكون
والفساد بواسطة الطبايع الاربع ومستوى الرحمن هو العرش العظيم الذي ما
فوقه جسم ومستوى الرحيم هو الكرسي الكريم والحكما ايضا ما جزموا بانه ليس
فوق التسعة فلك اخر بل جزموا بانه لا يمكن ان يكون اقل منه **والذي دونه**
اي دون فلك الشمس **فلك الزهرة وفلك الكاتب** اي عطارد **وفلك**
القمر وكرة الاثير اي النار **وكرة الهوا وكرة الما وكرة التراب** وتعبيره
رضي الله عنه عن هذه الاربع بالاكر هاهنا يدل على ان اطلاق الفلك عليها
فيما تقدم كان تغليبا **فمن حيث هو** اي فلك الشمس **قطب الافلاك**
بالمعنى المذكور **هو** اي ادريس الذي رفع اليه **رفيع المكان** وعلوه علو الامكان
واما علو المكانة فنحن اعني المحمديين قال تعالى خطابا لهم **وانتم الاعلون**
يعني الاعلوية في المكانة فانه قال تعالى **والله معكم** يريد معيته **في**
هذا العلو المفهوم من الاعلوية **وهو سبحانه** في مرتبة جمعه **يتعالى عن**
المكان لا عن العلوية فالعلو الذي هو معهم فيه لا يكون الا علو المكانة
ولما اثبت سبحانه لنا علو المكانة **وخاف نفوس الكمال منا** اعني
الزهاد والعباد الذين لا علم لهم بالحقايق نقصان جزاء عمالهم الذي هو
علو المكان فان علو المكانة لا يكون جزاء الا عن العلوم والمعارف **اتبع للمعية**
بقوله ولن يتركم اي لن ينقصكم الحق سبحانه **اعمالكم** فيكون لكم علو
المكان بحسب اعمالكم كما كان لكم علو المكانة بحسب علومكم **فالعمل يطلب**
المكان وعلوه كمراتب الجنان **والعلم يطلب المكانة** ورفعتها كمراتب

القرب من الله تعالى **فجمع لنا** في هذه الاية **بين الرفعتين علو المكان** الحاصل
للعمال لله **بالعمل** اي بسبب الاشتغال بالعمل خالصا له **وعلو المكانة** الحاصل
للعلما بالله **بالعلم** اي بسبب التحلي بالعلم نتيجة له وانما كان علو المكانة للعلم
وعلو المكان للعمل لان العلم امر معنوي روحاني كالمكانة والعمل امر صوري
جسماني كالمكان فاقتضى كل منهما ما يناسبه **ثم قال تعالى تنزيها للاشتراك
بالمعية** اي تنزيها واقعا لاجل الاشتراك المتوهم بين الحق وبين المجاهدين
في الاعلوية بسبب معية تعالى مفهومة من قوله والله معكم في هذه الاعلوية
وقوله **سبح اسم ربك الاعلى** مقول للقول وقوله **عن هذا الاشتراك المعنوي**
تتعلق بقوله سبح اي سبح ونزه ربك الذي هو اعلى من ان يشاركه احد في الاعلوية
عن هذا الاشتراك المعنوي اي الواقع في المعنى بان يكون هناك حقيقتان
متغايرتان مشتركتان في امر واحد بل ليس هذا الاشتراك الا بحسب الصورة
المفارقة بين الحق والخلق واما بحسب المعنى والحقيقة الحاكمة بان لا موجود
الا الحق فلا اعلوية بل لا علو الا للحق سبحانه في مرتبتي جمعه وتفصيله
ومن اعجب الامور كون الانسان اعلا الموجودات اعني الانسان الكامل
فان مرتبته جامعة للمراتب كلها واما الناقص فمرتبته اسفل السافلين **وما
نسب اليه** اي الى الانسان الكامل **العلو الا بالتبعية** والاضافة **اما الى
المكان واما الى المكانة وهي** اي المكانة هي **المنزلة فما كان علوه** اي لم يكن
علو الانسان الكامل **بذاته** بل بواسطة المكان او المكانة **فهو العلي بعلو مكان**
كادريس عليه السلام **وبعلو المكانة** كالمجاهدين **فالعلو** بالاصالة **لهما**
اي للمكان والمكانة وبالتبعية للانسان الكامل ولما ذكر ان الموصوف بالعلو
اصالة كما هو المكان او المكانة اراد انما يشير الى كل منهما بالنسبة الى الحق سبحانه

والخلق

والخلق بما ورد في القران فقال **فعلو المكان** بالنسبة الى الحق سبحانه **كالرحمن**
اي ما يفهم مثل قوله تعالى **الرحمن على العرش استوى** وهو اي العرش
اعلا الاماكن لا مكان فوقه فالعلوية باعتبار الجهة فلا ينافي اعلوية فلك
الشمس باعتبار المرتبة كما سبق والحق سبحانه مستو عليه بظهوره بالاسم
الرحمن لا بمعنى التمكين فيه فانه من خواص الاجسام فلا ينافي ما سبق
من تنزهه وهو تعالى عن المكان لا عن المكانة فان تعاليه عن التمكين في
المكان لا ينافي استواءه عليه بظهوره فيه ببعض الاسما **وعلو المكانة** ايضا
بالنسبة اليه تعالى ما يفهم من قوله تعالى **كل شي هالك الا وجهه** وقوله
تعالى **واليه يرجع الامر كله** وقوله تعالى **االه مع الله** اذ البقا مع هلاك
الاشيا وكونه مرجع الامور كلها ومنفردا بالالهية مرتبة علية ومكانة
رفيعة ولما فرغ عن ذكر ما يدل على نسبة العلوين اليه تعالى شرع في
ذكر ما يدل على نسبتهما الى الخلق وغير الاسلوب فقال **ولما قال تعالى**
في حق ادريس عليه السلام **ورفعناه مكانا عليا تعتا للمكان** فهذا علو
المكان ولما قال تعالى **واذ قال ربك للملايكة اني جاعل في الارض
خليفة فهذا** اي العلو المفهوم من الخلافة **علو المكانة وقال تعالى
في حق الملايكة** حين خاطب ابليس بقوله **استكبرت ام كنت من
العالين فجعل العلو للملايكة** اي لبعضهم حيث عبر عنهم بالعالين
وهم المهيمون الذين لا علم لهم ولا شعور بوجود ادم ولم يؤمروا بالسجود
فلو كان جعل العلو لهم **لكونهم ملايكة لدخل الملايكة** العالون وغير
العالين **كلهم في هذا العلو فلما لم يعم** الدخول في هذا العلو الملايكة كلهم **مع
اشتراكهم** وفي بعض النسخ مع اشتراكهما اي اشتراك العالين وغير العالين

في حد الملبكه عرفنا ان هذا العلو علو المكانه عند الله لا العلو الذاتي لما ذكر
ولا العلو المكاني ايضا لتجردهم ولم يتعرض له الشيخ رضي الله عنه لظهوره وكذلك
اي مثل العالين من الملبكة الخلفا من الناس في كون علوهم بالخلافة علو المكانه
لا العلو الذاتي فانه لو كان علوهم بالخلافة علوا ذاتيا اي خالصا للذات
الطبيعة الانسانية ونفسها من غير ان يكون لامر خارجي دخل فيه لكان
ذلك العلو ثابتا لكل انسان فلما لم يعم ذلك العلو عرفنا ان ذلك العلو
للمكانة الحاصلة للخلفا عند الله او عند الناس لا لنفس طبيعتهم الانسانيه
ليكون ذاتيا ولا للعلو المكاني اذ لا اختصاص لهم حين الخلافة بمكان لا
يكون للمستخلف عليهم ومن اسمائه الحسنى الذاتية العلي فعلوه عن من
ان كان من علا عليه اذا غلب وما ثم اي في المرتبه التي اعتبر فيها انقسام
الذات لهذا الاسم وهي مرتبة الجمع الا هو فكيف يتوهم نسبته الى غيره
فهو العلي لذاته لا لغيره او علوه عن ماذا اي عن اي شي ان كان من علا عنه
اذا ارتفع وما هو اي ذلك الشي في تلك المرتبه الا هو اذ لا شي سواه فعلوه
لنفسه لا لغيره ولما اثبت العلو الذاتي للحق سبحانه في مرتبة الجمع اراد
ان يثبته له في مرتبة الفرق والخلق ايضا باعتبار انه عين الحق بالحقيقه
في هذه المرتبه فقال وهو اي الحق الموصوف بالعلو الذاتي من حيث الوجود
اي هو من حيث تعينه بتعينات علمية حقايق الانبيا ومن حيث تعينات
عينية وجوداتها عين الموجودات حقيقة ووجودا او نقول هو من
حيث الوجود والتحقق دون العلم والتعقل عين الموجودات فان المطلق
عين المقيد في التحقق وغيره في التعقل فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها
لعدم المغايرة بينها وبين العلي لذاته وليست تلك المحدثات الا هو فهو

اي

اي الحق سبحانه في مرتبة الفرق ايضا هو العلي علو ذات لا علو اضافه اذ لا غير
حينئذ حتى يعتبر اضافته اليه لان الاعيان التي لها العدم الخارجي الثابتة
صفة للاعيان فيه اي في ذلك العدم ما شمت رايحة من الوجود الخارجي
فهي دايما على حالها في العدم فلا غير في الوجود حتى يكون على الحق بالاضافة
اليه ولو فرض وجودها ايضا لا يلزم وجود الغير فانها ايضا يكون
حينئذ من صور تجلياته مع تعدد الصور الكاينه في الموجودات
وتكثرها فان لكل موجود صورة خاصة والعين المتجلية في مجموع الصور
واحدة ظاهرة من المجموع بل من كل جزء منه من حيث تقيدها باطنة في المجموع
من حيث اطلاقها او نقول ظاهره من المجموع بالنسبة الى من كان وجود
الخلق في نظره مرآة الوجود الحق تعالى باطنه في المجموع بالنسبة الى من
كان وجود الحق في نظره مرآة لوجود الخلق وظاهره من المجموع وباطنه
في المجموع معا بالنسبة الى من جمع بين الامرين واذا كان العين واحدة
فوجود الكثرة انما هو في الاسما لانه ليس هناك الا عين مطلقة وتعين
تسمى العين المتعينة به اسما فاذا لم تكن الكثرة في العين يجب ان تكون
في الاسما باعتبار خصوصياتها التي هي التعينات لا باعتبار محض الذات
وهي اي الاسما باعتبار تلك الخصوصيات النسب العارضة لعين الواحدة
من حيث ظهورها من صور الموجودات وبطونها فيها وهي اي النسب
امور عدمية بالنسبة الى الخارج لا وجود لها متميزا عن وجود الحق سبحانه
وان كانت موجودات متمايزة في العقل بوجود الكثرة اي ثبوتها يكون
من الامور العدمية وليس في الوجود الا العين الواحد الذي هو الذات
يترأى متكثرة بانضياف تلك الامور العدمية اليه فهو اي الحق سبحانه

مع كونه في عين الكثيرة العلي لنفسه بالاضافة الي غيره فما في العالم
ايضا من هذه الحيثية اي حيثية كون العين واحد والكثرة المشهوده
علا منه علو اضافة بل علو بذاته وان كان من حيثية اخري وهي جهة
الغيرية واعتبار الكثرة له علو اضافة واليه اشار بقوله لكن الوجوه
الوجوديه والاعتبار المتضافة الي الوجود الحق مع كونها علا منه في نفسها
متفاضلة بعضها اعلا من بعض فعلو الاضافه موجوده في العين
الواحد من حيث الوجوه الكثيرة المتحاكيه المتضاده والغير المتضاده
لذلك اي لظهور العين الواحد بالوجوه الكثيرة تقول فيه اي في الحق
تعالي وتحمل عليه كل وجه من تلك الصور من حيث الحقيقة وتسلبه عنه
من حيث التعين فتقول الحق هو كنايه عن كل وجه باعتبار غيبته لا هو
والحق انت كنايه عن كل وجه باعتبار الخطاب لا انت فالاثبات لاطلاق
الحق سبحانه والسلب لتقييد الوجه قال الخراز رحمه الله تعالي وهو وجه
من وجوه الحق ومظهر من مظاهره الكاملة ولسان من السنته ينطق
الحق تعالي به عن نفسه بان الله لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد في الحكم
عليه بها حكما صادقا مطابقا في نفس الامر ولكن من جهة واحدة كما صرح
به في الفتوحات فاختص الجمع منها من وجه واحد بالحق سبحانه وغيره
وان كان يجمع بينهما لكن من جهات مختلفة فالجمع بينهما من جهة واحدة
مختص بالحق تعالي فهو الاول والاخر والظاهر والباطن فهو عين ما
ظهر وهو عين ما بطن وقوله في حال ظهوره ظرف للحكم المفهوم من قوله
هو عين ما بطن وما ثمه من يراه غيره ليكون ظاهرا له وما ثمه من بطن
عنه ليكون باطنا عنه فاذا ظهر لواحد من العارفين فما ظاهر لنفسه

لا

لا لغيره لان ذلك العارف وجه من وجوهه الكاملة واذا بطن عن احد
من الجاهلين فهو باطن عنه اي عن نفسه لا من غيره لان ذلك الجاهل مظهر
من مظاهره الحجابية وهو المسمي ابا سعيد الخراز وغير ذلك من اسما المحدثات
بحسب تنزلاته الي مظاهر الاكوان فيقول الباطن لا اذا قال الظاهر انا
يعني اذا اظهر الظاهر انانيته واظهر احكامه وآثاره ينفيه الاسم الباطن ولكنه معه
ولا يتمكن من اظهار احكامه وآثاره وكذلك يقول الظاهر لا اذا قال
الباطن انا وهذا الحكم جاير في كل ضد فانه يثبت مقتضي ذاته وينفي
مقتضي ما يقابله وذلك لا ينافي ما سبق من انه يجمع بين الضدين من
جهة واحدة فان الحقيقة الواحدة تجمع بين الضدين من جهة واحدة لا من
جهتين والا لنقل الكلام الي الجهتين حتي ينتهي الي جهة واحدة واما اذا
تقيدت باحد الضدين فلا يجامع مع تقيدها به الضد الاخر والمتكلم
واحد اي يقول كل من الاسمين ما يقول والحال ان المتكلم فيهما واحد
بحكم احدية العين وهو اي المتكلم عين السامع كما يقول النبي صلي الله عليه
وسلم في بيان مغفرته تعالي لذنوب امته ما صدرت عن فواحشها وما
حدثت به انفسها فهي اي الانفس المحدثه وهي السامعة حديثها
وهي العالمة بما حدثت به وقوله انفسها من وضع المظهر موضع المضمر
وضميرها للامة والعين واحدة وان اختلفت الاحكام الصادرة منها
من الحديث والسماع والعلم ولا سبيل الي جهل مثل هذا الذي ذكرناه من
وحدة النفس وكثرة اسمائه لاختلاف اوصافه واحكامه فانه يعلمه
كل انسان عن نفسه اذا رجع وجدانه وهو اي الانسان الذي يعلم ذلك
صورة الحق تعالي كما قال النبي صلي الله عليه وسلم ان الله خلق آدم علي صورته

فاختلط الامور المذكورة في عين واحدة واجتمعت فيها ظهرت الكثره الاسمايه
بسبب ظهور هذه العين الواحدة متقيدة بكل واحد واحد من تلك الامور
كما ظهرت الاعداد بالواحد اي بتكراره في المراتب المعلومة للعدد من الاحاد
والعشرات والمات والالوف فاوجد الواحد بتكراره العدد وفصل العدد
مراتبه الواحد يعني احواله واحكامه مثل الاثنين والثلثة والاربعه وغير
ذلك الي ما لا نهاية له لان كل مرتبة من هذه المراتب ليست الا الواحد المتجلي
بها لان الاثنين مثلا ليس الا واحد وواحد اجتمعا بالهيئة الوحدانيه فحصل
الاثنان فليس فيه سوى الواحد المتكرر فهو مرتبة من مراتبه واذا تجلى الواحد
في مرتبته ظهر بعض احكامه الذي لم يكن ظاهرا في مرتبه واحديته
كالزوجية الاولى مثلا وكذلك الثلاثة لما تجلي الواحد بها ظهرت بها الفردية
الاولي التي لم يكن ظاهرة في مرتبة الواحدية والاثنينية ايضا وكذا البواقي
فمراتب الاعداد كلها تفاصيل لاحوال الواحد واحكامه المستجنة فيه
قبل ظهورها فيها اعلم ان الواحد ولله المثل الاعلى مثال للعين الواحدة
التي هي حقيقة الحق سبحانه وتعالى والعدد مثال للكثرة الاسمايه
الحاصلة من تجلي تلك الحقيقة بصور شؤونها ونسبها الذاتيه او كثرة
الاعيان الثابتة في العلم والمعدود مثال للحقايق الكونيه والمظاهر
الخلقية التي لا يظهر احكام الاسما ولا احوال الاعيان الثابتة الا بها كما اشار
اليه على سبيل التمثيل بقوله وما ظهر حكم العدد الا بالمعدود فان العدد
لكونه عرضا غير قايم بنفسه لا بد ان يقع في معدود ما وكذلك الاسما الالهيه
والاعيان الثابتة لكونها مستهلكة تحت قهر الاحدية لا يظهر متغايرة
الاحكام متمايزة الاثار الا بالمظاهر الخارجية سوا كانت تلك المظاهر موجوده

في

في الحس كالاعضا الظاهرة للنفس الانسانيه او معدومة فيه لكنه موجودة عند
العقل كالقوي الباطنة لها والى هذه القسمة اشار بقوله والمعدود منه عدم
اي معدوم من حيث الحس ومنه وجود اي موجود بحسه فقد يعدم
الشي من حيث الحس بان لا تدركه الحواس الظاهرة وهو موجود من حيث
العقل بان يدركه العقل باثاره كالنفس الناطقه وقواها الباطنه وكان
المقصود من هذا التقسيم التنبيه على ان المظهر لا يجب ان يكون محسوسا
شهاديا بل يجوز ان يكون معقولا غيبيا فلا بد هاهنا من عدد تفصيل
الواحد ومن معدود يظهر به حكم العدد ولا بد ايضا من واحد ينشئ
بتكراره ذلك العدد بسببه اي توجد العدد بسبب الواحد وتكراره
او تظهر الواحد في مراتبه ومقاماته المختلفه بسبب العدد وظهوره
فان كان لكل مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا والعشرة
الى ادنى منها وهو من الثمانيه الى الاثنين والى اكثر منها وهو من احد عشر
الى نهاية ما هي مجموع جواب للشرط اي فليست كل مرتبة من حيث انها
واحدة مجموع عين الاحاد هنا فان الوحدة جمعيه الاحاد التي هي الكثره ولا
ينفك عنها ايضا مطلقا اسم جمع الاحاد لها وان انفك هذا الاسم منها
باعتبار عروض الوحدة لها لكنه لا ينفك عنها باعتبار ذاتها وانما لا ينفك
فان الاثنين حقيقة واحدة والثلثه حقيقة واحدة اخرى بالغا ما
بلغت هذه المراتب وهذه المراتب وان كانت كل منها حقيقه واحدة فما
عين واحدة اي فليس عين واحدة منهن عين ما بقي فلا بد من فارق وليس
الفارق هو الوحدة لاشتراكها بين الجميع فلا بد ان يكون الفارق ما وقع في
جميع الاحاد من التفاوت فالجمع ياخذها اي يتناول المراتب كلها فلا ينفك

عنها اسمه فيقول لها اي بتلك المراتب وتلبسها فتمتاز بعضها عن بعض قولا
واثباتا ناشيا منها اي من ذواتها باعتبار تفاوت جمعياتها ويحكم لها باعتبار
جمعياتها الاحاد عليها باعتبار كونها مراتب فتحكم علي كل مرتبة بانها جمع
الاحاد فقد ظهر في هذا القول اي القول بوجود تلك المراتب وامتياز
بعضها عن بعض عشرون مرتبة بسيطة لا تركيب فيها وهي من واحد الي تسعة
ومن عشرة الي تسعين ومائة والف وعد رضي الله عنه الواحد من المراتب
تسامحا واذا لم تكن منحصرة في هذه البسايط فقد دخلها اي المراتب
العشرين بنية التركيب اي تركب بعضها مع بعض لافادة ساير المراتب الغير
المتناهية وكانه رضي الله عنه جعل تثنية المائة والالف ايضا من قبل
التركيب لتركيبهما مع علامة التثنية او حكم بدخول التركيب باعتبار الاعم
الاغلب فما تنفك اي لا تزال تثبت لكل مرتبة عين ما هو منفي عنها
عندك لذاته كما تقول في كل مرتبة انها حقيقة واحدة فتثبت لها الوحدة
المنفية لذاتها عن كل عدد فانها منافية لكونه جمع الاحاد فتثبت لها
الوحدة عن كل عدد فانها منافية لكونه جمع الاحاد كما تقول في كل مرتبة
انها جمع الاحاد فتثبت لها الجمعية وهي منفية باتصافها بالوحدة ومن
عرف ما قررناه في الاعداد من ان منشي الاعداد بتكراره هو الواحد الظاهر
في مراتبه هو العدد وعرف ايضا ان نفيها اي نفي كل مرتبة عن نفسها
اسم جمع الاحاد باعتبار الوحدة عين ثبتها اياه باعتبار كونها عددا بمعنى ان
هذا الثبت لا ينفك عن ذلك النفي كما لا ينفك عن الثبت عنه علم ان الحق
المنزه عن مشابهة الخلق باعتبار اطلاقه هو الخلق المشبه بعضه ببعض
من حيث تجليه بالصور المتعينة المتشابهة كما ان الواحد المنزه في حد نفسه

عن الكثرة العددية هو العدد المتصف بالكثرة بتكرار ظهوراته وان كان
قد تميز الخلق من الخالق بالتقييد والاطلاق والامكان والوجوب تميز
العدد من الواحد فاذا لاحظنا تقيد الخلق وامكانه واطلاق الحق ووجوبه
فلا الخلق حق ولا الحق خلق فالامر الخالق المخلوق اي فالحال والشان ان
الخالق هو المخلوق كما ان الواحد هو العدد وذلك اذا شاهدنا الخالق
سبحانه في كمال اطلاقه وعلوه ثم لاحظنا تجليه اولا بالفيض الاقدس
بصور الاعيان الثابتة وثانيا بالفيض المقدس بصور الاعيان الخارجية
فقلنا الخالق المخلوق اي الخالق بعد اعتبار تجليه وتنزله هو المخلوق
فالامر المخلوق الخالق اي الحال والشان ان المخلوق هو الخالق كما ان العدد
هو الواحد وذلك اذا لاحظنا اولا المخلوق وفتشنا عن حقيقته
ووجوده وجدناهما عين الخالق بالتجليين المذكورين فقلنا المخلوق
حقيقة ووجودا هو الخالق كل ذلك المذكور من الخالق والمخلوق من
عين واحدة فان الحقايق ثلث حقيقة فعالة مؤثرة واحدة عالية
واجبة وهي حقيقة الله الخالق سبحانه وحقيقة منفعلة متاثرة
متكثرة سافلة ممكنة وهي حقيقة العالم المخلوق وحقيقة ثالثة جامعة
بينهما فعالة من وجه منفعلة من وجه واحدة من وجه كثيرة من
وجه وكذا في ساير الصفات المتقابلة وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين
ولها مرتبة الاولية الكبرى والاخرية العظمى وهي العين الواحدة التي
انتشت منها نسبتا الخالقية والمخلوقية لا اي ليس كل ذلك منتشا من
عين واحدة فان الانتشا منها بوهم الاثنينية بل هو اي كل ذلك العين
الواحدة باعتبار ارتفاع النسب الاعتبارية عن البين وهو اي كل ذلك

هو العين الكثيرة اذا اعتبرت تلك النسب ولوحظت احكامها فانظر
العيون الكثيرة في المواد التفصيلية وامعن النظر فيها لتعلم ماذا ترى
اي ما الذي تراه اي شي تراه اترى وحدة العين الواحدة فقط فيكون رؤية
الحق تعالى مانعة لك عن رؤية الخلق اوكثرة العيون الكثيرة فقط
فيكون رؤية الخلق مانعة لك عن الحق فتكون الوحدة في الكثرة والكثرة
في الوحدة من غير ان يمنع احديهما عن الاخرى فمن تلك المواد التفصيلية
حال ابراهيم مع اسحاق عليهما السلام وما فدي به من الذبح العظيم
قال اسحاق بل الحق ملتبسا بصوره اسحاق مخاطبا بنفسه في صورة
ابراهيم يا ابت يا من ظهر الحق بصورتي بوساطة ظهوره في صورتك وراي
بك افعل اي هيي لتظهور فعل الحق فيك لتفعل ما تؤمر به في رؤياك
من ذبحي وافناي انا ابني والولد في الحقيقه المطلقه بل الحقيقه الانسانيه
التي هي من التعينات الكلية لها عين ابيه فما راي ابراهيم بل الحق في صورته
في المنام انه يذبح سوى نفسه ولكن في صورة اسحق وفداه اي الحق سبحانه
اسحاق بذبح عظيم بكسر الذال اي وهو ما يذبح اي بنفسه في صورة ذبح
فظهر في صوره كبش اي الفدا من ظهر بصورة انسان يعني ابراهيم
واسحاق وظهر بصورة ولد لا بحكم ولد اي بنسبه الولد به من بل ٢
هو عين الوالد وانما اصرحت تصريحا بالتقابل لان الظهور بصورة المتقابلين
ابدع ثم ترقى رضي الله عنه الي ذكر من هو اقرب الي القدام من ابراهيم واسحاق عليهما
السلام وهو آدم وحوا وولدهما قال تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم
من نفس واحدة وخلق منها زوجها اي الذي اوجدكم بظهوره في صوركم ظهورا
منتشا من ظهوره بصورة نفس واحدة هي ادم عليه السلام وخلق من ادم

زوجه

زوجه اي ظهر بصورة زوجه منتشا من ظهوره بصورته فما نكح ادم حين نكح
سوى نفسه فان زوجه من حيث الحقيقه المطلقه او من حيث الحقيقه
الانسانيه النوعيه التي هي من التعينات الكليه لها عينه فمنه اي من
آدم بالاعتبار المذكور الصاحبة والولد والامر اي العين الظاهرة واحد في
العدد اي في عدد هولاء المعدودين وصورة كثرتهم او الامر الظاهر
في هولاء المذكورين من آدم وزوجه وولده الي الواحد الظاهر في العدد
فكما ان حقايق العدد وعقوده مراتب ظهور الواحد كذلك آدم عليه
السلام وصاحبته واولاده مراتب ظهور الوجود الحق سبحانه ثم ترقى رضي الله
عنه من ذكر ادم عليه السلام وصاحبته وولده الي من هو اقرب منهم الي
المبدا وهو الطبيعه فقال فمن الطبيعة اي واذا كان الامر في نفسه
واحدا غير متعدد فمن الطبيعة التي حصرت قوابل العالم كلها هو الوجود
الحق المتعين بتعين كلي يوثر في تلك القوابل به ومن الظاهر منها اي من
الطبيعة هي جزئياتها التي هي الوجود الحق المتعين بتعين كلي اولا ثم تعينات
شخصية فما رايناها نقصت بما ظهر منها من افرادها ولا زادت بعدم
ما ظهر منها من الافراد فانها حقيقة معقولة نسبتها الي ما ظهر
منها نسبة الكلي الي جزئياته لا نسبة الكل الى اجزائه فلا تنقص بظهور
الجزئيات وافرادها عنها ولا تزيد برجوع الجزئيات اليها كما تنقص الكل
بافراد الاجزاء عنه وتزيد برجوعها اليه وكذلك الوجود الحق لا ينقص
بظهور المظاهر عنه ولا يزيد برجوعها اليه وما الذي اي ليس الذي ظهر
من الطبيعة غيرها مطلقا بل هي التي ظهرت في صورة مراتبها لا غير كما ان الحق
سبحانه ليس غير المظاهر مطلقا بل هو الذي ظهر بصورها وما هي اي

ليست الطبيعة عين ما ظهر منها مطلقا كما ان الحق سبحانه ليس عين المظاهر
كذلك لاختلاف الصور اي صور ما ظهر منها بالحكم عليها اي علي الطبيعة
وهي اي الطبيعة واحدة لا اختلاف في حقيقتها وحكمها فلا يكون عين ما وقع
فيه الاختلاف فهذا الشي بارد يابس فتحكم صورته علي طبيعته بالبروده
واليبس وهذا الشي الاخر حار يابس تحكم صورته علي طبيعته بالحراره
واليبس فجمع الحاكم وهو الصورة بين هذين الشيئين في الحكم باليبس
وابان بينهما في الحكم بغير ذلك اليبس يعني الحراره والبرود فهما اي الصورتان
وان اتفقتا في الحكم باليبس لكنهما اختلفا في الحكم بالحرارة والبرودة وكل
منهما تحكم بخلاف ما تحكم به الاخر والجامع بين هذه الصورة المختلفة
الاحكام هو الطبيعة التي لا اختلاف فيها من حيث ذاتها لا بل الجامع العين
الواحدة هكذا في بعض النسخ ومعناه ظاهر وفي النسخة المقروة علي الشيخ
رضي الله عنه بل في اكثر النسخ لا بل العين الطبيعة اي العين الواحدة المعهودة
التي ظهرت بصورة الموجودات كلها بعد تعينها بتعين كلي هي عين
الطبيعة فما يجمعها الطبيعة يجمعها العين الواحدة فالجامع العين الواحدة
فعالم الطبيعة اي الطبيعة المطلقة وجزئياتها المقيدة والصور
الطبيعية الجزئية التي سرت الطبيعة فيها كلها صور لاعيانها الثابتة
ظهرت في مراة واحدة هي الوجود الحق فالصور مشهوده والمراة غير
مشهوده كما هو شان المراة لا بل عالم الطبيعة صورة واحدة وهي الوجود
الحق ظهرت في مرايا مختلفة هي تلك الاعيان الثابتة فترات بحسبها
مختلفة متعددة فانه اي عند تعدد المرايا الحيرة للموحد المشاهد
لتفرق النظر اي لتفرق نظر شهوده فانه يقع تارة علي صور كثيرة في

مراة واحدة وتارة علي صورة واحدة في مرايا متعددة ولا يتمكن من التمييز
بين المراتب بل يجهلها في عين علمه بها طريق الذوق والوجدان فيتحير
ويعترف بالعجز ويقول العجز عن درك الادراك واما من عرف ما قلناه ١٧ ادراك م
من الفرق بين المرتبتين وميز بينهما بالعلم والعرفان كما علمها بالذوق
والوجدان لم يحر بفتح الحا المهملة اي لم يقع في هذه الحيرة وان كان منها
العارف في مزيد علم وزيادة العلم توجب الحيرة كما يشعر به قوله عليه
السلام رب زدني تحيرا فانه عليه السلام اراد الزيادة في الحيرة المسببة
عن العلم فقوله وان كان في مزيد علم شرطيه وصليه فليس اي المزيد الي
العلم مع عدم الحيرة الا من حكم المحل والمحل عين العين الثابتة فيها اي
بالعين الثابتة التي للموجودات وسوع استعداداتها يتنوع الحق سبحانه
وتجلياته في المحل العيني الخارجي الذي هو صورة العين الثابتة فتتنوع
الاحكام عليه اي علي الحق سبحانه بحسب ما يقتضيه استعداداتها
فيقبل الحق سبحانه كل حكم تقتضيه العين الثابتة وما حكم عليه اي علي
الحق سبحانه الا عين ما تجلى فيه ما ثمه حاكم الا هذا شعر فالحق خلق
بهذا الوجه اي وجه ظهور الوجود الحق في المرايا المختلفه والمجالي المتعدده
وتنوع الاحكام عليه بحسبها فاعتبروا اي كونوا عابرين من كثرتها
النسبيه العارضة باعتبار ظهوره في تلك المرايا والمجالي الي وحدته
الحقيقيه الذاتيه وليس اي الحق سبحانه خلقا بذلك الوجه المذكور
اولا وهو كونه مرآة للاعيان الخلقيه فالحق ليس خلقا حينئذ لتميزه
من الصفات الخلقيه محتجب بحجاب عزه باق في عينه لا يشهد ولا يرى
وكل ما يشهد ويرى فهو خلق فاذكروا اي كونوا ذاكرين له غير ناسين

لاحتجابه ورا الصور الخلقية من يدر اي من يعرف ما قلت من الوجهين لم يخذل
بنا علي الفاعل او المفعول اي لم ترتزغ ولم تمل عن شهود الحق الواحد سبحانه في
مراتب الكثرة ببصيرته وليس يدريه اي ليس يدري ما قلت الا من له
بصر نافذ في بواطن الاشيا غير متحمد علي ظواهرها جمع اي احكم بالجمع والوحدة
في مرتبته وفرق اي احكم بالفرق والكثرة في مرتبته فان العين واحدة
في حد ذاتها وهي اي العين الواحدة الكثيرة بحسب تجلياتها بشونها وصفاتها
لا تبقي عند ظهورها بالوحدة شيا من صور الكثرة بل لا تبقيه وتبقيه ولا
تذر عند تجليها في الكثرة شيا من صور الكثرة الا وهي بذاتها يتجلي فيه اعلم
ان للحق سبحانه علوا ذاتيا في مرتبة البطون والجمع حيث كان الله ولم يكن
معه شي فانه لا شي هناك حتي يكون علوه بالنسبة اليه وعلوا ذاتيا
في مرتبة الظهور والفرق باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر فانه لا شي سواه
هناك ايضا ولا شك ان له بهذا الاعتبار كمالا يستغرق به جميع الصفات
الوجودية والنسب العدمية التي تكون للمظاهر كلها وكان الشيخ رضي
الله عنه بعد ما صرح بقبوله اي قبول الوجود الحق كل حكم حكمت
به المظاهر والمجالي الي هذا العلو اشار حيث قال فالعلي لنفسه
هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الامور الوجوديه
اي الصفات الحقيقيه الموجوديه والنسب اي الصفات العدميه
اي المعدومه في ذاتها سواكانت اضافيه او سلبيه وتستوعبها بحيث
لا يمكن ان يفوته نعت منها اي من تلك الامور والنسب وسواكانت
تلك الامور والنسب محموده عرفا وعقلا وشرعا او مذمومة عرفا
وعقلا وشرعا اراد رضي الله عنه سواكانت محموده عرفا او مذمومه عرفا

وسواكانت محموده عقلا او مذمومه عقلا وسواكانت محموده شرعا
او مذمومه شرعا لكنه رضي الله عنه جمعها روما للاختصار وانما صحت
اضافة المذام اليه تعالي لان اضافتها اليه اكسير ينقلب به النقصان
كمالا والمذمة محمدة فالمضاف اليه تعالي انما هو ذوات المذام مجردة
عن صفة المذمة بل متلبسة بصفة المحمدة وبيان ذلك كل موجود هو
صورة حقيقة مخصوصة ومظهر اسم خاص من الاسما الالهيه يكون
ظهور احكام حقيقته واثار الاسم الظاهر فيه محمدة وكمالا له وان كان
بالنسبة الي من لا يلايمه مذمة ونقصانا وعدم ظهورها والخلل فيه
بالعكس كالهداية للانبيا والاوليا الكاملين والاضلال للشياطين
فكل منهما كمال نسبي بالنسبة الي ما خلق له الي ما يقابله او يضاده
فمنشا المذمه انما هو خصوصية المحل الذي تقتضي عدم الملايمة
فمن لا يكون له خصوصيه اليه ايقابل يلون بذاته مستغنيا عن الكل
وبحسب شروطه مقتضيا الكل يلون كل في محله مقتضي حكمته ودليل
قدرته وفضيلته حيطته وانه كماله مع فرط تزاهه جلاله ولا يتصور
فيه عدم الملايمه اصلا فلا يتطرق اليه مذمة بل صاحب كمال الحيطه
واستيعاب الوجود لو لم يوصف بوصف مظهر من مظاهره كان قادحا
في سعة احاطته وكمال استيعابه وليس ذلك العلو الذاتي والكمال
المستغرق الا للمسمي الاسم الله خاصة يعني الذات البحت والوجود المطلق
فان الاسم الله كما يطلق علي مرتبة الالهية كذلك يطلق علي الذات البحت
والوجود المطلق ولا شك ان هذا الاستغراق للمطلق لا للمقيد بمرتبة
الالهيه واما غير مسمي الله خاصة مما هو مجلي من المجالي المتميزه

عنه بالوجود الخارجي وصورة اسمية حاصلة فيه تتعين به الذات لتعين
الهيولي بالصورة ولكن تعينا عقليا لا خارجيا فان كان اي غير مسمى الله
مجلى له فيقع التفاضل لا بد من ذلك اي من وقوع التفاضل بين مجلى ومجلى
بحسب ظهوره في بعض المجالي بجميع الاسما كالانسان الكامل وفي بعضها ببعضها
وما يظهر فيه بعضها ايضا يقع فيه التفاضل وان كان اي غير مسمى
الله صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتي المستغرق لجميع الكمالات
لانها اي تلك الصورة عين ما ظهرت تلك الصورة فيه بحسب الوجود
والتحقق وان كانت غيره بحسب التعقل بخلاف المجالي فانها متمايزة
بعضها عن بعض بالتعينات المختلفة تحققا وتعقلا ومتميزة عن الوجود
الحق ايضا بالتعين والاطلاق ولظهور غلبة حكم المغايرة بين مسمى الله
ومجاليه وغلبة حكم الاتحاد بينه وبين اسمايه اثبت رضي الله عنه التفاضل
بين المجالي وقال لا بد من ذلك ونفاه عن الاسما مع انه اثبت فيما سبق العلو
الذاتي للمجالي ايضا حيث قال وهو من حيث الوجود عين الموجودات
فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها ولا شك في وجود التفاضل بين
الاسما باعتبار خصوصياتها المتميزة بعضها عن بعض كما صرح به رضي
الله عنه فيما سبق حيث قال فعلو الاضافة موجود في العين الواحدة
من حيث الوجوه الكثيرة فالذي لمسمى الله من العلو الذاتي والكمال المستغرق
هو الذي لتلك الصورة ولكن لا يقال هي اي تلك الصورة الاسمية هو
اي مسمى الله لمغايرتها له في التعقل ولا هي غيره لاتحادهما في التحقق والوجود
وقد اشار ابو القسم بن قسي بفتح القاف وتخفيف السين وتشديد اليا من
الابرسوح المغرب مشهور معتبر في خلعه هو كتاب من تصانيفه سماه

خلع النعلين شرحه الشيخ رضي الله عنه الى هذا بقوله ان كل اسم الهي يسمى
بجميع الاسما وينعت بها وذلك اي عموم التسمي والنعت هناك اي بين
الاسما الالهية من اجل ان كل اسم الهي يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق
اي وضع الاسم له ويطلبه ذلك الاسم ليتميز به عن ساير الاسما من حيث
دلالته على الذات له جميع الاسما ومن حيث دلالته على المعنى المخصوص
الذي ينفرد به يتميز عن غيره من الاسما كالرب والخالق والمصور الى
غير ذلك من الاسما فالاسم عين المسمى من حيث الذات والاسم غير
المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له واذا فهمت
ان العلي بالعلو الذاتي ما ذكرناه من انه هو الذي يكون له الكمال
المستغرق لجميع الكمالات علمت انه اي العلو الذاتي ليس علو المكان وهو
ظاهر ولا علو المكانة يعني العلو بحسب منصب من المناصب وعلو المكانة
بهذا المعنى اخص مما سبق فانه كان شاملا للعلو بالصفات ايضا
وانما قلنا العلو الذاتي ليس علو المكانة فان علو المكانة بالمعنى الاخص
يختص بولاة الامر الذين يتولون امور المسلمين بالغلبة او اتفاق
جماعة او نصب ذي منصب اعلا كالسلطان والحكام والوزرا والقضا
وكل ذي منصب سوا كانت فيه اهلية ذلك المنصب كبعض من سلف
من هولا المذكورين او لم تكن كاكثر زماننا هذا ويمكن زوال العلو بالمكانة
بهذا المعنى عن صاحبه كما اذا انعزل السلطان والوزير والحاكم والقاضي
من مناصبهم والعلو بالصفات التي يتصف بها الموصوف بها في
حد ذاته من غير اعتبار معتبر مع انه دون العلو الذاتي ليس كذلك
اي مختصا بولاة الامر وواقعا في معرض الزوال فما ظنك بالعلو الذاتي

الذي هو اعلا مرتبه من الكل فلا يكون العلو بالذات علو المكانه وانما العلو ه
بالصفات ليس كالعلو بالمرتبه فانه قد يكون اعلم الناس يحكم فيه من
له منصب التحكم مع كونه اجهل الناس فهذا اي من له منصب التحكم
مع كونه اجهل الناس علي بالمكانه والمرتبه حكم يتبع ما هو علي في حد
نفسه من غير اعتبار امر خارج عن ذاته وصفاته فاذا عزل زالت
رفعته والعالم ليس كذلك فان العلم مما يبقي ابد الابدين ولا يزال
صاحبه من العالين واعلم ان العلي بالذات وان لم يكن علوه علو مكان
ولا مكانه ولا صفه فهو بحسب كماله المستغرق يستوعب جميع اقسام
العلو بل لا يكون متصفا به الا هو فالعلي بجميع اقسام العلو هو الحق
سبحانه وتعالي جمعا وتفصيلا لا غير والحمد لله رب العالمين

فص حكمة مهيمية في كلمة ابرهيمية

انما خص الحكمة المهيمية بالكلمة الابراهيمية لان المهيم من الهيمان
وهو صفة يقتضي عدم انحصار صاحبها الي جهة بعينها بل الي المحبوب
في اي جهة كان لا علي التعيين وهذه الصفه تحققت اولا في الملائكه
المهيمه علي الهم الحق سبحانه في جلال جماله فهاموا فيه وغابوا عما
سوى الحق حتى عن انفسهم وثانيا من كمل الانبيا في ابراهيم عليه السلام حيث
غلب عليه محبة الحق حتي تبرا عن ابيه في الحق وعن قومه وتصدى لذبح
ابنه في سبيل الله وخرج عن جميع ماله مع كثرته المشهوره لله سبحانه
وانما قرنها بالحكمة القدوسيه لانه وجب ان يذكر بعد الصفات التنزيهيه
السلبيه احكام الصفات الثبوتيه ومراتبها واول مظاهرها الانسانيه
لتكمل مرتبة المعرفه بالذات فان السلوب لا تفيد معرفة تامة اصلا

وكان

وكان الخليل عليه السلام اول مراة ظهرت بها احكام الصفات الالهيه الثبوتيه
واول من حاز التحقق بها فله اولية الظهور بالصفات الالهيه الثبوتيه
بمعني انه تحقق كساير الذات بالصفات ولهذه المناسبه ورد في
الصحيح ان اول من يكسي يوم القيامه من الخلق ابراهيم عليه السلام لانه الجزا
الوفاق انما سمي الخليل يعني ابراهيم خليلا لتخلله وحصره جميع ما
اتصفت به الذات الالهيه والمراد بتخلله الصفات الالهيه وحصره
اياها دخوله حوالها وقيامه بمظهريتها واستيعابه اياها بحيث
لا يشذ شي منها بشرط ان يكون ظهور تلك الصفات فيه علي وجه يكون
جهة الاطلاق الحقيقية فيها غالبة علي جهة التقييد والخلقيه واستشهد
لما ذكره من التخلل علي وجه الاستيعاب في وجه التسميه بما قال
الشاعر وتخللت مسلك الروح مني اي دخلت من حيث محبتك
جميع مسالك روحي من القوي والاعضا بحيث لم يبق شي منها لم تصل
اليه وبه اي بسبب هذا التخلل سمي الخليل كاينا من كان خليلا ثم
لما كان التخلل المذكور في وجه التسميه امرا معقولا مثله في صورة
محسوسة ولم يكتف بالتمثيل العقلي المفهوم من البيت المستشهد
به توضيحا للطالبين فقال كما يتخلل اللون الذي هو عرض المتلون
الذي هو جوهر يحل فيه ذلك العرض حلول السريان فيكون اي يوجد
العرض بحيث يوجد جوهره الذي هو قايم به حال فيه فلا يخلو جزء من
اجزا الجوهر من العرض فيستغرق العرض جميع اجزايه ما هو اي ليس ذلك
التخلل المماثل لتخلل اللون المتلون كالمكان والمتمكن اي كالتخلل الواقع بين
المكان والمتمكن بان يكون بين سطحيهما تماس من غير امتزاج واستيعا

وانما نفى الشيخ رضي الله عنه مماثلة تخلل العبد وجود الحق وصفاته عن
تداخل المتمكن المكان مع ان الحق سبحانه كما انه منزه عن ان يكون بذاته
او صفاته ظرفا للشي او مظروفا له كذلك منزه عن ان يحل شيا او يحله
شي حلول السريان لان المقصود من التمثيل تصوير كمال الاحاطه والاستيعاب
وهو في الصورة الاولى لا الثانيه **او لتخلل وجود صورة ابراهيم** اي صورته
الوجوديه الروحانيه او الجسمانيه الدنيويه او الاخرويه وفي بعض النسخ
ولتخلل الحق بالواو فالواو بناء على انه عليه السلام جامع بين التخللين واو
بنا على ان احدهما يكفي في وجه التسميه **وكل حكم** عطف على قوله وجود
صورة ابراهيم اي ولتخلله كل حكم **واثر يصح** ظهوره وانتشاره **من ذلك**
اي من وجود صورته في اي موطن كان وذلك بان يتصف سبحانه
بذلك الحكم والاثر في ذلك الموطن وانما قيد الحكم بالصحة وما ذكره مطلقا
فان لكل حكم يتصف به العبد ويتخلله الحق سبحانه **موطنا** باعتبار خصوصيات
الصور الوجوديه **يظهر** ذلك الحكم **به** اي بهذا الموطن فالبا للسببيه او بمعنى
في **لا يتعداه** الى موطن اخر فلا يتخلل في موطن كل صوره كل الاحكام بل كل حكم
يصح منها في ذلك الموطن كالاحكام المذمومة مثلا فان موطن ظهورها
انما هي النشاة الدنيويه لا يتعداه الى موطن النشاه الروحانيه ولا الى
موطن النشاه الاخرويه ففي هذين الموطنين لا يتخلل الحق سبحانه تلك
الاحكام المذمومه فانها لا تتعدى موطن النشاه الجسمانيه الدنيويه
ثم بين رضي الله عنه تخلل الحق بوجوده العبد واتصافه بصفاته
بقوله **الا ترى الحق يظهر** من حيث تعينه وتقيده بالظهور في عين
العبد **بصفات المحدثات** يعني الصفات التي لا يصح ظهوره سبحانه

لها

لها الا في هذه النشاة الدنيوية **واخبر بذلك** الظهور **عن نفسه** كما قال
سبحانه الله يستهزئ بهم ومكر الله ومرضت فلم تعدني **وبصفات
النقص وبصفات الذم** ولكن يكون ذلك النقص والذم بالنسبة الى
غيره لا اليه سبحانه كما سبق تقرير ذلك ولوجوب تخلل العبد وجود الحق
بقوله **الا ترى المخلوق** يعني الانسان الكامل **يظهر بصفات الحق من
اولها الى اخرها** تخلقا وتحققا سوى الوجوب الذاتي فانه لا قدم للحادث
فيه **وكلها** اي كل صفات الحق **حق** اي ثابت **له** اي المخلوق الذي هو
الانسان الكامل **كما هي** اي **صفات المحدثات حق** ثابت **للحق سبحانه**
باعتبار تعين وجوده بها ولما كان المفهوم من اول الفص الى هاهنا
ان العبد يتخلل تارة صفات الحق سبحانه والحق يتخلل تارة صفات
العبد فلكل منهما صفات تغاير صفات الاخر اراد ان ينبه على ان صفات
العبد ايضا راجعة الى الحق فانه بعض من صور شؤونه وصفاته
بعض من صفاته فاشار اولا الى رجوع المحامد اليه بقوله تعالى
الحمد لله اي الحمد الشامل كل حامدية ومحمودية ملك لله تعالى
مختص به لا يتجاوز الصورة **فرجعت اليه سبحانه عواقب الثنا**
انها وان كان متعلقا بغيره ابتدا **من كل حامد ومحمود** واشار ثانيا
الى رجوع المحامد والمذام كلها اليه بقوله سبحانه **واليه يرجع الامر
كله فعم** اي هذا القول منه تعالى والامر الراجع اليه المفهوم من هذا
القول **ما ذم** من الامور **وما حمد** منها **وما ثمه** اي في الواقع **الا امر
محمود او مذموم** فلا يكون امر في الواقع الا ويرجع اليه ثم انه رضي الله عنه
لما ذكر التخللين المذكورين في وجه تسمية الخليل خليلا اراد ان يشير الى

ان احدهما نتيجة قرب الفرايض والاخر نتيجة قرب النوافل فقال اعلم انه ماتخلل شي شيئا الا كان الذي المتخلل اسم فاعل محمولا فيه اي في المتخلل اسم مفعول فالمتخلل اسم فاعل محجوب اي مستور بالمتخلل اسم مفعول فاسم المفعول هو الظاهر واسم الفاعل هو الباطن المستور وهو اي الباطن غذا له اي للظاهر لاختفائه كالغذا في الظاهر ويقوى الظاهر به ثم اورد رضي الله عنه مثالا محسوسا للتوضيح فقال طلما تتخلل الصوفه فيربوا اي يزداد الصوفه به اي بالما ويتسع اي تمتد في الاطراف فان كان الحق هو الظاهر في نظر العبد المتجلي له بان يراه ظاهرا بالفعل والتاثير ويرى الاحكام والاثار مستنده اليه لا الى نفسه فالخلق يعني ذلك العبد المتجلي له مستور فيه غير ظاهر بالفعل والتاثير لا يستند اليه الاحكام والاثار في نظره الا بكونه آلة للحق الظاهر فيكون الخلق يعني ذلك العبد المتجلي له جميع اسما الحق وصفاته من سمعه وبصره وجميع نسبه من الارادة والقدرة وغيرها وادراكاته اي علمه المتعدد بتعدد متعلقاته وهذا نتيجة قرب الفرايض وان كان الخلق يعني العبد المتجلي له هو الظاهر بذلك الاستناد فالحق مستور باطن فيه لا يستند اليه شي في نظره الا بالآلية فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه وجوارحه وهذا نتيجة قرب النوافل كما ورد في الخبر الصحيح من انه صلى الله عليه وسلم قال اشارة الى قرب الفرايض ان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده وقال هذه يد الله واشار الى يده ومن انه صلى الله عليه وسلم قال حكاية عن الله سبحانه اشارة الى قرب النوافل لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل ثم ان الذات الالهيه لو تعرت اي تجردت عن هذه النسب

المسماه

المسماه بالاسما والصفات اللاحقه للذات بقياسها الى اعيان العالم واستعدا داتها لم تكن الها فان الالهية عبارة عن مرتبة احدية تجمع هذه النسب التي هي الاسما والصفات فلو لم يعتبر هذه النسب لم يبق الا الذات الالهية التي لا يشار اليها بوجه من الوجوه وانتفت مرتبتها التي هي الالهيه وهذه النسب احدثتها اعياننا فانه لا تحقق للنسبة الا باعتبار نسبتين فلكل منهما دخل في تحققها وان لم يستقل وهذا هو المراد باحداثها والمراد بالاعيان اعم من ان تكون ثابتة علمية او موجودة عينية فان بعض هذه النسب يلحق الذات بالنسبة الى الاعيان الثابتة وبعضها يلحقها بالنسبة الى الاعيان الخارجية فنحن جعلناه بمالوهيتنا الها اي جعلناه بعبوديتنا وكوننا محل تصرفه بحيث اتصف بالنسب الالهيه واطلاق لفظ المالوه على العبد خلاف ما يقوله المفسرون من ان الاله بمعنى المالوه وهو المعبود وكانه رضي الله عنه لاحظ في الاله معنى التاثير والتصرف فيما سواه فلا جرم يكون اسم المفعول منه هو العبد والمفسرون لما لاحظوا فيه معنى استحقاق من سواه لعبادته وعبوديته لا يكون اسم المفعول منه عندهم الا المعبود فلا يعرف الحق سبحانه من حيث مرتبة الالهية حتى نعرف نحن من حيث مرتبة عبوديتنا ومالوهيتنا اي يمتد عدم معرفته الى حين وجود معرفتنا انفسنا وينتفي ضدها بحين نعرف نحن يعرف هو قال صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه عرف ربه وهو صلى الله عليه وسلم اعلم الخلق بالله فالامر على ما هو اخبر عنه سبحانه وبعد ما عرفت هذا قال بعض الحكما واباحامد الغزالي ادعوا انه يعرف الله من غير نظر في العالم اي من غير

استدلال به عليه استدلالا بالموثر على الاثر ومن غير ملاحظه له سواكان
بالاستدلال او بغيره كما في المتضايفين **وهذا غلط منهم** لانه ان كان
المراد الثاني فلا شك ان الالوهية معنى نسبي فلا يمكن تعقلها بدون المنتسبين
الذين احدهما العالم وان كان المراد الاول فقيل وجه الغلط ان طريق اهل
النظر اما الاستدلال بالاثر على المؤثر او بالموثر على الاثر ولا موثر للحق سبحانه
ليستدل به عليه فانحصر طريق معرفته في الاستدلال بالاثر على الموثر
والاثر هو العالم فلا يعرف من غير نظر في العالم ونوقش فيه بان الكلام في
مرتبة الالوهية لا في الذات البحت ويمكن الاستدلال على المرتبة بالموثر
فيها الذي هو الذات البحت بان نعرف اولا الذات ثم بعض الصفات الالوهية
كوجود الوجود مثلا ونفرع عليه ساير الصفات كما فعلوا ذلك وعلى مجموع
الذات والصفات الاثار واحدا بعد واحد كما صدرت بحسب الواقع
فنعرف مرتبة الالوهيه من غير استدلال بالعالم عليها وان كان لابد
فيه من ملاحظة العالم ويمكن ان يجاب عنه بان معرفة الذات البحت
ليستدل بها على مرتبة الالوهيه من غير نظر في العالم بالاستدلال
عليها غير معلومة بل عدمها معلوم عند اهل النظر فالحكم بصحة معرفة
تلك المرتبه من غير نظر في العالم يكون غلطا غير صحيح نعم يصح ذلك في طريق
اهل الكشف ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم بالله عرفت الاشيا حين
قيل له بم عرفت الله وكانه الى ذلك يشير الشيخ رضي الله عنه حيث يقول
فنعرف من غير نظر في العالم **ذات قديمة ازلية لكن لا نعرف انها اله**
حتى يعرف المالوه ويستدل به على الوهيته **فهو** اي المالوه **الدليل عليه**
اي على الاله من حيث هو اله ولذلك سمي عالما ماخوذا من العلامة التي هي
الدليل

الدليل **ثم بعد هذا في ثاني الحال** وفي بعض النسخ في ثاني حال بدون اللام
اي بعد ان عرفت بمالوهيتك الاله وتوجهت اليه بكليتك تتفتح عين
بصيرتك بنور الكشف **يعطيك هذا الكشف** الواقع في مقام الجمع بعد
الفرق **ان الحق نفسه** باعتبار صور تعيناته وتقيداته كان **دليلا على**
نفسه باعتبار مرتبة اطلاقه فان كل تعين بالضرورة مسبوق باللا
تعين **و**كذلك هو خصوصياته التعينية عين الدليل **على نسب**
الوهيته فان خصوص كل تعين يقتضي نسبة خاصة وصفة معينة
وان العالم عطف على قوله وان الحق عطف تفسير يعني ويعطيك الكشف
ان العالم بجميع حقايقه الموجودة فيه **ليس الا تجليه** الوجودي بالفيض الا تجليه
المقدس **في صور اعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها**
اي وجود تلك الاعيان **بدونه** اي بدون ذلك التجلي الوجودي فالاعيان
الموجودة ليست الا صور تجلياته سبحانه فيها ولا فرق بينها وبين
الحق الا بالتقييد والاطلاق والمقيد عين المطلق من وجه فهو سبحانه
عين الدليل على نفسه **و**كذلك يعطيك الكشف **انه** يعني العالم **يتنوع**
انواعا مختلفه **ويتصور** بفتح اليا اي يقبل صورا متباينة **بحسب**
تنوعات **حقايق هذه الاعيان** الثابته المتنوعة بحسب تنوعات نسب
الالوهيه **و**بحسب تنوعات **احوالها** فهو سبحانه باعتبار تنوعات
ظهوره في صور العالم دليل على نسب الوهيته كما كان من حيث نفس
تجليه فيها دليلا على نفسه اعلم ان المشهود في هذا الكشف ليس الا الحق سبحانه
بتجلياته المختلفه المتنوعة بحسب اختلافات المجالي وتنوعات المرايا
فيشهد الوجود الحق الواحد بسبب انصباغه باحكام المجالي والمرايا

متعددة متكثرة وهذا الشهود على نوعين احدهما ان يشهد المشاهد الوجود
الحق في اعيان الوجودات الخارجية وهي مظاهر للحق موجودة في اعيانها
ظهر الحق بها وفيها بحسبها نحوا من الظهور وضربا من التجلي وثانيهما ان يشهد
المشاهد الوجود الحق في مجالي الاعيان الثابتة ومراتبها وهي غير موجودة
في اعيانها بل هي على عدمها الاصلي ووجودها العلمي ظهر الوجود الحق بها
مختلف الصور فعلى هذا يكون المراد بوجودها في قوله يستحيل وجودها
بدونه ظهور احكامها واثارها في الوجود الحق لا وجودها في نفسها فانها ما
شمت رائحة الوجود في كشف هذا المشاهد **وهذا** الكشف كما بينا اولا
انما يحصل لنا **بعد العلم به سبحانه منا انه اله لنا** موثر فينا باسمه
الوجودي ونحن عبيد له متأثرون عن تلك الاسما محتاجون اليها وجودا
وبقاء فانا انما نعلمه بالالوهية كيف يتيسر لنا التوجه اليه بالكلية
المفضي الي ذلك الكشف والاطلاع **ثم ياتي** بعد هذا الكشف **الكشف الاخر**
وهو كشف مقام الفرق بعد الجمع ويسمى جمع الجمع باعتبار انه يجمع الجمع مع الفرق
فيظهر لك صورنا فيه اي في الحق سبحانه ومرآة وجوده **فيظهر بعضنا**
لبعض في مرآة الوجود **الحق فنعرف بعضنا بعضا ويتميز** اي يفترق
بعضنا عن بعض بحيث لا يقع بينهما رابطة معرفة على طبق التعارف
والتناكر الواقعين في عالم الارواح موافقين لما كان في استعداداتنا
في الحضرة العلمية واذا عرف بعضنا بعضا سواء كانت هذه المعرفة في مقام
الفرق قبل الجمع او بعده **فمنا من يعرف ان في** مرآة الوجود **الحق وقعت**
هذه المعرفة لنا بنا اي لبعضنا ببعض وهؤلاء هم ارباب الكشف الثاني
الذي هو مقام الفرق بعد الجمع ومشهودهم صور الاعيان الثابتة وامثلتها

في

في مرآة الوجود الحق من غير انتقالها من العلم الى العين ولكن اثرت في مرآة
الوجود الحق من حيث قبولها وصلاحيتها لاثار تلك الاعيان صورا وامثلة
تحسبها الجاهل موجودات عينية **ومنا من يجهل تلك الحضرة التي وقعت**
فيها هذه المعرفة المتعلقة **بنا** بان يعرف بعضنا بعضا وهي حضرة
الوجود الحق التي هي كالمرآة لنا فهم يرون صورة الفرق ويعرفونها متميزا
بعضها عن بعض ولكن لا يعرفون انها ظهرت في مرآة الوجود الحق وهؤلاء
هم المحجوبون الجاهلون بالامر على ما هو عليه ولهذا استعاذ رضي الله عنه
عن ظلام فقال **اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وبالكشفين**
معا اي بمقتضى كل واحد من هذين الكشفين على انفراده فمعنى المعية
اشتراكهما في هذا الحكم لا عدم استقلال كل واحد منهما **ما يحكم الحق**
تعالى **علينا الا بنا لا بل نحن نحكم علينا بنا** اما بالكشف الاول فلانا فيه
تجليات الوجود الحق المتعينة بمقتضيات اعياننا الثابتة فالحاكم علينا
بالوجود وتوابعه هو الحق سبحانه بتلك التجليات لكن كما تقتضيه
اعياننا فلا يحكم علينا الا بنا بل هذا الحكم ايضا مما نطلبه بلسان استعداداتنا
فمتى لم نحكم عليه تعالى باجراء الاحكام علينا لم يجرها علينا فبالحقيقة نحن
نحكم علينا بنا واما بالكشف الثاني فلانا فيه صور اعيان ظهرنا في مرآة
الوجود الحق ولا يظهرنا هذه المرآة الا كما يقتضيه اعياننا فهو لا يحكم علينا
بالظهور واحكامه الا بنا بل نحن نطلب منه بلسان استعداداتنا
ان يحكم علينا بهذا الحكم فبالحقيقة نحن نحكم علينا بنا **ولكن** هذا الحكم في هاتين
الصورتين لا يكون الا **فيه** اي في الحق ومرآة وجوده المطلق فانا ما لم
نظهر فيه لم نوجد وما لم نوجد لم يجر علينا احكامه واحوالنا **ولذا قال**

تعالى فلله الحجة البالغة يعني على المحجوبين الذين لم ينكشف لهم حقيقة
الامر على ما هو عليه اذا قالوا يوم القيامه للحق تعالى لم فعلت بنا كذا
وكذا واجريت علينا اعمالا مخصوصة ادينا الى هذه الشدايد وذكروا امورا
مما لا يوافق اغراضهم فيكشف لهم على البنا للمفعول والفاعل وارجاع الضمير
الى الحق عن ساق اي عن امر شديد ساق وهو ان ذلك من مقتضيات اعيانهم
على خلاف ما توهموه وهو اي الساق هو الامر الذي كشفه العارفون
اي علموه ظاهرا مكشوفا هنا اي في الدنيا ويرون اي المحجوبون ان الحق ما
فعل بهم ما ادعوه حال الحجاب انه فعله بهم مما لا يوافق لاغراضهم
ويرون ان ذلك اي ما ادعوه انه فعله بهم منتشي منهم اي من اعيانهم
الثابتة واستعداداتها الغيبية الازلية وقابلياتها الوجودية الابدية
فانه ما فعل بهم الا كما علمهم وما علمهم الا على ما هم عليه في حال ثبوت
اعيانهم فيدحض حجتهم اي تبطل حجة المحجوبين على الله تعالى وتبقى
الحجة لله تعالى البالغة عليهم فان قلت اذا كان عين الممكن قابلا للشي
ونقيضه لكان فايدة قوله فلو شا لهداكم اجمعين ظاهرة وهي ان ترجيح
احد النقيضين انما هو بنسبة الحق واختياره وان كان نسبتهما الى عين
الممكن واحدة واما اذا كان عين الممكن تقتضي قبول احد النقيضين دون
الاخر ولا يمكن ان يتخلف منه مقتضاه فما فايدة قوله فلو شا لهداكم
اجمعين اي ما المعنى المستفاد منه قلنا قوله لو شا لو فيه حرف
امتناع لامتناع اي يدل على امتناع التالي لامتناع المقدم ففايدة الايه
امتناع هداية الكل لامتناع تعلق مشيته سبحانه لها وانما امتنع تعلق
مشيته سبحانه لها لان الاعيان متفاوته الاستعداد بعضها قابله

للهدايه وبعضها غير قابلة لها وعلمه سبحانه تابع للاعيان لا يتعلق بها الا
على ما هي عليه في انفسها ومشيته تابعة للعلم فما شا الا ما هو الامر عليه
فكل عين اقتضت الهداية تعلقت مشيته بهدايتها وكل عين ما اقتضتها
لم يتعلق مشيته بهدايتها ولا يمكن خلاف ذلك في نفس الامر وان جوزه
العقل كما اشار اليه رضي الله عنه بقوله ولكن عين الممكن قابل للشي ونقيضه
في حكم دليل العقل وذلك لان العقل قاصر عن ادراك ما هو الامر عليه
في نفسه واي الحكمين المعقولين اللذين جوزهما العقل وقع فلا محالة
ذلك الحكم هو الذي عليه الممكن في حال ثبوته في المرتبة العلمية ومعنى
قوله لهداكم لبين لكم الامر على ما هو عليه في نفسه فيصير معنى الاية
امتناع بيان الامر على ما هو عليه لكل احد لامتناع تعلق مشيته سبحانه
به ثم بين رضي الله عنه امتناع تعلق مشيته تعالى ببيان الامر
لكل احد بقوله وما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لادراك
الامر في نفسه على ما هو عليه لان عين بعض الممكنات لا يقتضي ذلك
الفتح فلا يتعلق المشية به فلا ينفتح عين بصيرته فلا يدرك الامر على ما
هو عليه فمنهم العالم الذي يقتضي عينه ان يتعلق المشية ببيان الامر
له ومنهم الجاهل الذي لا يقتضي عينه ذلك ثم ذكر رضي الله عنه نتيجة
هذه المقدمات بقوله فما شا اي من الازل الى الآن هداية الجميع فما هداكم
اجمعين ولا يشا اي من الآن الى الابد ايضا هداية الجميع فلا يهديهم اجمعين
ابدا وكذلك اي مثل قوله لو شا قوله ان يشا المختص بزمان الاستقبال
في قوله تعالى ان يشا يذهبكم في افادة امتناع امر لامتناع المشية
فهل يشا اي هل تتعلق مشيته المستفادة من قوله ان يشا بما افاد

امتناع تعلقها به هذا مالا يكون اي هذا الامر لا يكون ابدا لان مقتضي
الاعيان لا يتبدل فمشية لاحدية التعلق لا تتعلق الا باحد النقيضين
ومن العلم ~~تعلقها به~~ وذلك بقوله وهي نسبة اي وذلك لان المشية نسبة
تابعة للعلم لا يتعلق الا بما يقتضي العلم تعلقها به والعلم نسبة تابعة للمعلوم
لا يتعلق به الا علي ماهو عليه في نفسه والمعلوم انت واحوالك وانت
لم تتغير عما كنت عليه في حال ثبوتك ولما كان لمتوهم ان يتوهم ههنا ان
للعلم تاثيرا في المعلوم فيمكن ان تستند مقتضيات الاعيان الي العلم
بها لا الي انفسها دفعه رضي الله عنه بما يتفرع علي تبعيته للمعلوم اعني
قوله فليس للعلم اثر في المعلوم بل للمعلوم اثر في العلم وفي بعض النسخ في
العالم والاول انسب فيعطيه اي اثر المعلوم في العلم ان يعطيه من نفسه
ماهو عليه في عينه فيجعله مطابقا بالعاله في هيئة البطائق ولما كان
المفهوم للمتبادر من قوله فلو شا لهداكم اجمعين تساوي نسبتي الهدايه
وعدمها الي جميع المخاطبين وترجح احد الجانبين بمحض مشيته سبحانه
لا امتناع تعلق المشية بهدايه الجميع كما ذكره رضي الله عنه اعتذر بقوله
وانما ورد الخطاب الالهي بحسب ما تواطا اي توافق عليه المخاطبون
المحجوبون المقيدون ببطون العقل وبحسب ما اعطاه النظر العقلي
ما ورد ذلك الخطاب بحسب معناه الظاهر ومفهومه المتبادر على طبق
ما تعطيه الكشف لعدم وفا استعدادات الكل بذلك ولذلك كثر
المومنون المصدقون بما هو الظاهر المتبادر من الخطابات الالهيه
وقل العارفون اصحاب الكشوف الفايزون بادراك المراد منها على ما
هو عليه ومامنا الا له مقام معلوم ومرتبة معينة في علم الله تعالي

لا

لا يتعداها ولا يتجاوزعنها فمن كان مقامه مضيق العقل يبقي ابدا محبوسا
فيه ومن كان مقامه متسع الكشف يترقي دايما في مدارجه ومراقيه
وهو اي المقام المعلوم ماكنت اي مقام كنت ملتبسا به في حال ثبوتك
في الحضرة العلمية ثم ظهرت ملتبسا في وجودك العيني الخارجي مطابقا لما في
الحضرة العلمية هذا اي ظهورك في وجودك لما كنت به في ثبوتك وانما يصح
ان ثبت ان لك وجودا علي ان يكون وجود الحق سبحانه مراة الاعيان
والظاهر فيها الاعيان فان ثبت ان الوجود للحق لا لك بان يكون الاعيان
مراي للوجود الحق فيكون الظاهر هو الوجود الحق لا الاعيان التي هي
كالمرايا له فالحكم بخصوصيات الاحكام والاثار لك فانت الحاكم بلا شك
في وجود الحق وعليه وان ثبت انك الموجود بان يكون وجود الحق
مراة للاعيان كما سبق ويكون محكوما عليه بخصوصيات الاحكام والاثار
فالحكم لك اي الحاكم بها على وجودك انت من حيث عينك الثابتة بلا شك
فالحكم في الصورتين لك تارة على وجود الحق وتارة علي وجودك وان كان
الحاكم الحق واعتبر كونه حاكما فليس له سبحانه الا افاضة الوجود عليك
وعلي احوالك لا ايجاد حكم او اثر لا يقتضيه عينك والحكم بخصوصية كل حكم
واثر لك من حيث عينك الثابتة لا للحق فانه لا حكم للمطلق بخصوصيات
الاحكام وعليك في وجودك العيني لا عليه الا من حيث ظهوره فيك وايجاده
بك فلا تحمد في المحامد الا نفسك ولا تذم في المذام ايضا الا نفسك
فان كل ما يصدر عنك من المحامد والمذام انما هو مما يقتضيه عينك وتطلب
من الحق سبحانه افاضة الوجود عليها فكل المحامد والمذام راجعة اليك وما
يبقي للحق سبحانه الا حمد افاضة الوجود على عينك الثابتة وعلى احوال

عينيك لان ذلك اي افاضة الوجود له اي للحق سبحانه لا لك لان ما لا وجود
له في حد ذاته كيف يفيض الوجود علي غيره فانت غذاه بالاحكام حين
اختفيت فيه واعطيته احكامك وذلك اذا كان الموجود المشهود هو الحق
سبحانه والاعيان مرآي له وهو غذاك بالوجود حين اختفي بوجوده
فيك لاختفا الغذا في المغتذي واعطاك احكامه وذلك اذا كان الموجود
هو الاعيان ووجود الحق مرآة لها فتعين عليه ما تعين عليك فكما انك
غذا له فهو ايضا غذاك وكما انك تحكم عليه فهو ايضا يحكم عليك فالامر تارة
صادر منه ايجادا وايجابا متوجه اليك وتاره صادر منك بلسان الحال
والقول والفعل متوجه اليه ولما اثبت المشاركه بين الحق سبحانه وبين
العبد اراد ان يبين ما به يمتاز عنه فقال غير انك تسمي مكلفا
اسم مفعول لتكليفه اياك ولكنه ما كلفك الا بما قلت له كلفني بحالك
وبما انت عليه يعني ما كلفك الحق سبحانه الا بما قلت له بلسان حالك
وبلسان ما انت عليه من الاستعداد كلفني به فبالحقيقة ما كلفك
الا نفسك فالجار والمجرور في قوله بحالك وقوله بما انت متعلق بالقول
لا بالتكليف ولا يسمي هو سبحانه مكلفا اسم مفعول بل هذا الاسم
مختص بك شعر فيحمدني بافاضة الوجود علي واظهار كمالاتي بها
اولا وثانيا علي بكلامه حين يثني علي عباده علي اختلاف درجاتهم ثانيا وبالنسبه
عبادة ثالثا واحمده بجميع السنتي القولية والحاليه والفعليه ويعبدني
اي يطيعني فيما اطلب منه بلسان حالي واستعدادي من الوجود وتوابعه
فاعبده شكر العباده لي وعبادتي له في الظاهر اقامة حدوده وحقوقه
واوامره ونواهيه وفي الباطن قبول تجلياته الذاتية والاسمائية وكان الاطلاق

العباد علي الحق سبحانه بناء علي المشاكله والا فالشيخ رضي الله عنه كما يعلم من مولفاته
من الادبا المتمكنين لا المغلوبين ففي حال اي حال التجليه علي في المراتب الالهيه
اقر به وفي حال اي حال التجليه في الاعيان الكونية اجحد وانكره لاتصافها
بما ينافي المرتبه الالهيه وكان هذا بلسان حال المحجوبين والا فاصحاب
الشهود يراه في كل شي ويقربه فيعرفني وانكره النكور
ضد المعرفه وقد نكرت الرجل بالكسر نكرا ونكورا وانكرته واستنكرته كله
بمعني فقوله انكره اما بفتح الكاف من النكور او بكسرها من الانكار بمعناه
لا بمعني الجحود في بعضها اي لا اعرفه وبعد ما انكره اعرفه برفع الحجب
فاشهده شهودا عيانيا في المجالي التفصيلية واني اي من اين يتصف
بالغني مطلقا وانا اساعده واسعده اي انصره واعينه في ظهور كماله
الاسمائي فثبوت الغني له انما هو باعتبار الكمال الذاتي لا مطلقا لذاك الاسعاد
والمساعدة الحق اوجدني فاعلمه في نفسي وهو اشارة الي مرتبة الكمال فاوجده
بعد ما اعلمه في نفوس الطالبين ثم اسرار المريدين صورة مطابقة لما هو عليه
في العين وذلك اشارة الي مرتبة التكميل ولا يبعد ان يقال معني اوجده اي
اجعله متمثلا بين عيني في العباده اذ بذلك جا الحديث النبوي اعني قوله
اعبد الله كانك تراه قال الشيخ رضي الله عنه كانك اشارة الي موطن الخيال
وفي بعض النسخ كذاك الحق بالكاف اي كما اساعده واسعده اوجدني الحق سبحانه
فاعلمه فاوجده بذا اي بالمعني المذكور وهو ان الحق سبحانه انما اوجدني لاسعده
في ظهور الكمال الاسمائي الذي عمدته العلم والمعرفة جا الحديث القدسي المشهور
منبها لنا علي غاية ايجاده ايانا وهو كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف
فخلقت الخلق لاعرف وحقق في مقصده الذي هو هذه الغاية وهي معرفته

سبحانه والعلم به ولما كان الخليل سمي عليه السلام هذه المرتبة التي بها سمي خليلا
وهي تخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الالهية تخلل الرزق ذات المرزوقين
بحيث لا يبقى فيه شي الا تخلله لذلك اي لكونه صاحب تلك المرتبة سن القرى
الذي من لوازمه ايصال الرزق الى المرزوقين وجعله اي الخليل عليه السلام ابن
ميسره الجيلي وهو كما قال الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات من اكابر اهل الطريق علما وحالا
ولثربها مع ميكائيل للارزاق اي لايصال الارزاق الى المرزوقين قال الشارح الجندي
رحمه الله الحملة الثمانية للعرش يوم الفصل والجزا المذكورون في قوله تعالى ويحمل
عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية اربعة منهم الملئكة والخلف منهم وفي الانبيا
الذين معهم ايضا فجعل ابن ميسرة ابراهيم مع ميكائيل عليهما السلام للارزاق
وبالارزاق يكون تغذي المرزوقين اذا تخلل الرزق الذي هو الغذا
للمرزوق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه اي في المرزوق شي من الاجزا الا تخلله الرزق
فان الغذا بسبب هذا التخلل المستوعب سرى في جميع اجزا المغتذي كلها وما
هنالك اي في الجناب الالهي اجزا المتنزه بقدسه وتنزهه بقدسه عن التركيب فلابد
ان يتخلل الخليل عليه السلام جميع المقامات الالهية والمراتب الربانية المعبر
عنها بالاسما فانها لذلك الجناب بمنزلة الاجزا للمغتذي فتظهر منصوب
معطوف على يتخلل اي لابد ان يتخلل الخليل جميع المقامات والاسما فيظهر بها اي بتلك
المقامات والاسما التي تخللها الخليل واتصف بها ذاته جل وعلا في مظهرية الخليل
عليه السلام وجواب لما اما قوله لذلك سن القرى او هو تاكيد تعليه مدخول
لما محذوف وجوابه قوله لذلك سن القرى فلابد ان يتخلل فنحن معشر المتخللين
جميع المقامات والاسما الالهية تخلل الرزق اجزا المرزوق مظاهر له سبحانه ظهرت
فينا ذاته متلبسة بتلك الاسما والمقامات كما ثبتت وتحققت ادلتنا

الكشفية

الكشفية الوجدانية الدالة على ما قلنا ونحن باعتبار اعياننا الوجودية العينية
مظاهر لنا ايضا باعتبار اعياننا الثابتة فان مظهريتنا للذات الالهية واسمائها
انما هي بواسطة مظهريتنا لاعياننا الثابتة فان الذات الالهية انما تجلت اولا
بصور اعياننا الثابتة ثم بوساطتها بصورة اعياننا الخارجية وليس له مظهر
كامل تام المضاهاة مع الظاهر فيه سوى كوني اي الكون الجامع الذي هو باعتبار
جمعيته حقيقة آدم وباعتبار تفصيله حقيقة العالم وانما هي اضافة الى
نفسه لانه تمام حقيقته الكلية فنحن من حيث اعياننا الموجودة في العين
مظاهر له اي للحق سبحانه كنحن من هذه الحيثية متلبس بنا من حيث اعياننا
الثابتة المظهرية كما نحن من هذه الحيثية مظاهر لاعياننا الثابتة كذلك نحن من
هذه الحيثية مظاهر للوجود الحق سبحانه ويمكن ان يتكلف ويقال كلمة بنا في الاصل
ممدودة خففت لضرورة الشعر كالابنا في البيت الاخير والمراد به المظهر فان المظهر
للظاهر مثل بنا يسكن فيه فقوله نحن مبتدأ وبنا خبره والكاف في قوله كنحن لافادة
تشبيه الحق سبحانه باعياننا الثابتة في كون ذواتنا الخارجية مظاهر لكل واحد
بنا يعني نحن باعياننا الموجودة في العين للحق سبحانه بنا اي مظاهر كالاعياننا
الثابتة في العلم فكما ان اعياننا الثابتة ظاهرة في اعياننا الموجودة كذلك الحق
سبحانه ظاهر فيها وهذا الوجه وان لم يخل عن تكلف لكنه يدفع عيب الايطا عن
القافية وعدم المناسبة بين قوله نحن له ونحن بنا فان المناسب ان يقال فنحن به او
نحن لنا كما وقع في بعض النسخ وكانه تغيير من بعض المتصوفين ليحصل تلك المناسبة
ولي وجهان اي جهتان وحيثيتان هو وانا اي احدهما هويته العينية المطلقة
وثانيهما انانيته العينية الشخصية اللاحقة اياها فمن الوجه الاول انانيته مستهلكة
في هويته من غير امتياز بيننا ولا ربوبية ولا عبودية ومن الوجه الثاني يحصل

الامتياز ويظهر الربوبية والعبودية وليس له انا بانا اي ليس له سبحانه انانية بقيده
وخرجه عن الاطلاق بسبب تقيده بانانيتي المقيدة الشخصية ولكن في اي في انانيتي مظهره
اي ظهوره فليحقه انانيه بسبب ظهوره في انانيتي ولكنه ليس منحصرا فيها فان المطلق
يظهر في المقيد مقيدا من غير تقيد به ويجوز ان يكون المظهر اسم مكان وكلمة في تجريدية
مثلها في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فنحن له كمثل انائنا بكسر
الهمزة يعني نحن بانانيتنا المقيدة مثل الاناء لهويته المطلقة فهي ظاهرة فينا متعينة
بنا كتعين ما في الاناء بالاناء قال الشيخ مؤيد الدين الجندي

يقولون لون الماء لون انائه ... انا الان من ماء انا بلا لون

والله يقول الحق بلسان عبده في بيان الحقائق فلا انكار عليه اذا تكلم بمثل هذا المقال
وهو يهدي السبيل الموصل الى فهمها وقبولها المرشد الى الحقائق فلا اختيار لمن اخطأ طريق الهداية او الضلال

فص حكمة حقية في كلمة اسحاقية

وصف رضي الله عنه هذه الحكمة بالحقية لان اسحاق جعل ما راه ابوه عليهما
السلام في حضرة الخيال حقا ثابتا في الحس حيث استسلم للذبح ولهذا اختصت به
ثم انه رضي الله عنه اورد هذه الحكمة تلو الحكمة المهيمية لان الحكمة المهيمية
نسبة الى المهيمين الذين هم من الارواح المجردة وهذه الحكمة متعلقة بعالم
المثال الذي هو تلو عالم الارواح فداء نبي مصدر مضاف الى مفعوله يقال
فداه وفاداه اذا اعطى فداءه فانقذه وهو مبتدأ خبره ذبح ذبح الا الذبح الاول
بفتح الذال مصدر والثاني بكسرها ما يهيا للذبح وجعل بعضهم الفداء بمعنى المفدى
مبتدأ والذبح بكسر الدال مضافا الى مثله خبره واراد بالذبح المضاف الكبش
وبالمضاف اليه اسحاق وعلى التقديرين فالجملة اما خبرية او استفهامية
بتقدير الاستفهام للتعجب وذهب بعضهم الى ان الفداء خبر مبتدأ محذوف وفداي

نفسي

اي نفسي فداك وقوله ذبح بكسر الدال فيهما ورفع الاول خبر بعد خبر وقوله
لقربان اي لان يتقرب به الى الله متعلق اما بالذبح ان كان مذكورا انصرحه
او بما يفهم من الذبح الاول او الثاني واين ثؤاج الكبش الثؤاج بضم الثاء المثلثة
صوت الغنم من نوس انسان والنوس صوت سوق الابل يقال نست الابل
اي سقته يعني اين مرتبة الثؤاج الذي هو من خواص الكبش وهو صوت طبيعي
له من مرتبة النوس الذي هو من خواص الانسان ومن جملته الحداء المشتمل على الفاظ
فصيحة ومعاني دقيقة والحان لطيفة فكما بين خاصيتهما من التفاوت
الظاهر فكذلك بين ذاتيهما فاين الكبش من الانسان فكيف يكون فداءه والفداء
ينبغي ان يساوي المفدى عنه اعلم انه ذهب الى كون الذبيح اسحق عليه السلام طايفة
كثيرة من السلف واليهود قاطبة وذهب الاكثرون الى انه اسماعيل عليه السلام
والشيخ رضي الله عنه فيما ذهب اليه معذور فانه بمقتضى مشربه مامور
وعظمه اي الكبش الله العظيم حيث جعله فداء لنبي عظيم عناية به اي
بالكبش او بنا معشر بني آدم ويدخل فيه النبي دخولا اوليا لا ادر بحذف الياء اكتفاء
بالكسر هكذا في النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه وفي بعض النسخ لم ادر من اي
ميزان اي لم ادر من اي ميزان وقع امن ميزان عناية الله بنا او من ميزان
عنايته بالكبش وانما جعل عنايته سبحانه ميزانا اذ بعنايته نعرف مقادير
الاشياء ومراتبها كما يعرف بالميزان اوزانها ولا شك ان البدن جمع بدنة
بالفتحتين وهي ناقة او بقرة تنحر بمكة اعظم من الكبش قيمة ولهذا صارت
عوضا عن سبعة من الضحايا وقد نزلت اي انحطت هي بل ذبحها عن ذبح كبش
لقربان لانه جعل فداء من نبي دون البدن وبه تقرب الى الحق دونها فيا ليت
شعري كيف ناب بذاته شخص كبيش انما صغره مع وصفه بالعظم اشارة

الجمادية بالنسبة الى المقيد يعنه الذي عبر عنه بقوله عن خلفه رحمن
يعني اسحاق عليه السلام ولما استغرب رضي الله عنه في الابيات السابقة جعله قدّ النبي رفيع
القدر لعدم المناسبة بينهما اراد ان يدفع ذلك الاستغراب فقال الزند ان الامر
اي امر الوجود فيه اي في ذلك الامر مرتب اي واقع على ترتيب خاص وفا اي كمال
وتمامية لبعض الامور الموجوده لارباح اي لاجل كسب ربح الشرف فان الارباح
بكسر الهمزة كسب الربح يقال تجارة مربحة اي كاسبة الربح ونقص وعدم تمامية
لبعض اخر منها لخسران اي لخسران ذلك الكسب والحاصل ان بين الموجودات
تفاوتا وترتيبا في الشرف والخسة فقوله مرتب خبران وقوله وفا مع ما عطف
عليه فاعل له او هو مبتدا ومرتب خبره والجملة خبران او نقول معناه ان امر
الشرف والخسة فيه اي في الكبش مرتب اي واقع في مرتبة خاصة فيها وفا وتمامية
لكسب ربح الشرف بالنسبة الى بعض وهو الاناسي الحيوانيون فان الكبش اشرف
منهم ونقص وعدم تمامية لخسران ذلك الكسب بالنسبة الى بعض اخر وهو
النبات والجماد فانهما اشرف من الحيوان الذي من جملته الكبش ثم شرع رضي الله
عنه في بيان مرتبته بقوله فلا خلق من المولدات اعلا من جماد فانها باسرها
مفطورة على معرفة الله كشفا وشهودا بحسب الذات واعلاها في هذه المعرفة
الذاتية الفطرية الجماد فانه ليس فيه تغير اصلا عن فطرته الاصلية يدل
على ذلك كمال انقياده لله تعالى وثباته تحت تصرفاته وبعده اي بعد الجماد
ودونه نبات على قدر منوع يكون بحسب نوعه لظهوره قوة النمو فيه واوزان
اي اقدار معينة بتعين صنفي او شخصي بحسب اصنافه واشخاصه فان الوزن
ايضا هو القدر والمرتبة يقال فلان لا وزن له عند السلطان اي لا قدر له
ولا قيمة عنده وانما كان النبات بعد الجماد ودونه لانه يزاد فيه على اصل

الفطرة الجمادية النمو وذلك نوع تصرف طبيعي يضاف اليه فيفقد بهذا التصرف
والاضافة ينقص معرفته من معرفة الجماد فانه اذا كان صاحب معرفة وشهود
لا يبعد ان يصير شهود هذا التصرف والاضافة حجابا على شهوده الحق تعالى وذو
الحس يعني الحيوان بعد النبت ودونه لزيادة الحس والحركة الارادية فيه
واضافتهما اليه فيفقدهما ينقص معرفته لما عرفت في النبات والكل اي كل
من الجماد والنبات والحيوان عارف بخلاقه وموحده كشفا اي معرفة كشف
وايضاح برهان كشفي لا برهان فطري فان ذلك من خواص الانسان ويحمل
الكلام على ان كون الكل عارفا بخلاقه معلوم لنا كشفا وايضاح برهان لا يلايم
البيت الاتي اعني قوله واما المسمى ادميا الذي ليس له من الادمية الا الاسم
وهو الانسان الحيوان فمقيد بعقل وفكر مشوب الوهم ان كان من اهل
النظر او قلادة ايمان ان كان من اهل التقليد الايماني وتنقص معرفته من
معرفة ساير الحيوان لزيادة الاثار النفسية والتصرفات العرضية من الفكر
والتقليد وغيرهما فيفقدها ينقص معرفته من ساير الحيوانات فظهر
من هذا ان الكبش ان كان ادنى واخس من النبات والجماد لكنه اعلا واشرف
من الاناسي الحيوانيين فبهذا العلو والشرف يستاهل ان يكون فدا الانسان
شريف بذا اي بما ذكرنا من بيان مراتب المعرفة قال سهل يعني سهل ابن
عبد الله التستري قدس الله تعالى سره والمحقق كاينا من كان مثلنا
القول بهذا فانا يعني سهلا ونفسه واياهم يعني ساير المحققين المالكين
لما في هذا القول بمنزل احسان ومقام مشاهدة فيعرف ويشاهد الامور
على ما هي عليه فمن شهد الامر الذي قد شهدته يقول بقولي في خفاء
واعلان اي في السر والعلانية ولا تلتفت قولا يخالف قولنا من اقوال المحجوبين

من اهل النظر والمقلدين لهم واصحاب الظواهر الذين لا علم لهم بالبواطن ولا تبذر
السمرا يعني بيان الحقايق الذي هو غذا القلب والروح كالسمرا يعني الحنطة لجمهم
في ارض عميان يعني في ارض استعداد هولا الطوايف الذين لا يبصرون الحق
ولا يشاهدونه في جميع الاشيا هم اي هولا العميان هم الصم عن استماع الحق
والبكم عن الاقرار به الذين اتى بهم اي ذكرهم جامعين لهذه الاوصاف الثلثه
لاسماعنا النبي المعصوم عن تهمة الكذب صلى الله عليه وسلم في نص قران يريد قوله
تعالى صم بكم عمي فهم لا يرجعون اعلم ايدنا الله واياك لادراك الحقايق على ما هي
عليه ان ابراهيم الخليل على نبينا وعليه الصلاة والسلام قال لابنه اسحاق عليه
السلام اني ارى في المنام اني اذبحك والمنام حضرة الخيال المقيد الذي من
شانه ان يعبر عن الصور الممثلة فيه الى المعاني المقصودة منها فلم يعبرها ابراهيم
عليه السلام اي لم يجاوزها الى المقصود من الصور المرئية فيها لما تعود به من الاخذ
عن عالم المثال المطلق وكل ما اخذ منه لا بد ان يكون حقا مطابقا للواقع من
غير تعبير فلما شاهد عليه السلام صورة ذبح ابنه فيه ظن انه مامور به من غير
تعبير وتاول فقصدتي له وكان كبش ظهر في صورة ابن ابراهيم في المنام
لمناسبة واقعة بينهما وهي الاستسلام والانقياد فكان مراد الله سبحانه
به الكبش لا ابن ابراهيم فصدق ابراهيم الرويا اي حقق الصورة المرئية وجعلها
صادقة مطابقة للصورة الحسية الخارجية بالاقدام على الذبح والتعرض
لمقدماته ففداه اي ابن ابراهيم ربه لينقذه من الذبح وذكر الفدا ها هنا انما
هو من جهة وهم ابراهيم وظنه والا لم يكن فدا حقيقة بالذبح العظيم الذي
هو تعبير رؤياه عند الله وهو اي ابراهيم عليه السلام لا يشعر بذلك التعبير
لما اخفاه الله سبحانه عليه لحكمة يقتضيه والتفصيل في هذا المقام على ما يفهم

من

من كلام الشيخ رضي الله عنه وشارحي كلامه ان ابراهيم الخليل صلوات الله عليه كان
قبل هذا المقام معودا بالاخذ عن عالم المثال الذي من شانه ان يطابق الصور
الظاهرة في الحس من غير اختلال ولا حاجة فيه الى التعبير فلما تحقق الفنا في
الله بالكلية واقتضى ذلك المرتبة عن هذا المشهد بان يشاهد الامور في مراتب
هي اعلا من مرتبة المثال او في نفسه وقلبه من الوجه الخاص من غير توسط
امر اخر اراد الله سبحانه ان يظهر في الحس صورة تحققه بالفنا في ذبح الكبش
وان يرقيه عن هذا المشهد فاراه في المنام ذبح الكبش ولكن في صورة ذبح ابنه
وستر عليه ~~عن عالم المثال فاعتقد صدق ما وقع في وهمه~~ المقصود منه
واوقع في وهمه ان ذبح ابنه هو المقصود لعينه بناء على ما اعتاده من الاخذ
عن عالم المثال فاعتقد صدق ما وقع في وهمه من ذبح ابنه فتصدى له
وانقاد له ابنه فظهر سر كمال استسلامهما وانقيادهما لله تعالى فجعل سبحانه
الذبح العظيم فدا الابنه وانقذه من الذبح فتحقق ما كان مراد الله من منامه
وهو ذبح الكبش ليكون صورة حسية لتحقق ابرهيم بالفنا فيه وحصل
له الترقي عن مشهد المعتاد فان الصورة المرئية لم يكن من عالم المثال بل ناض
هذا المعنى عليه من مرتبة اخرى فوق عالم المثال او انبعث من قلبه وصور
متخيلته تلك الصورة وعلم ذلك الترقي ايضا حيث وقع منه ذبح الكبش
لا ذبح ابنه ولا يخفى على المنصف ان ذلك بيان لحسن تربية الله سبحانه
ابرهيم الخليل عليه السلام ~~وكتب بعض من اشتهر بالفضل بخطه على~~ وليس
فيه شايبة سوء ادب من الشيخ رضي الله عنه بالنسبة الى ابرهيم عليه السلام
وكتب بعض من اشتهر بالفضل بخطه على الهامش في هذا المقام هذا كلام زخرفه
الشيخ ولا اراه حقا بل كله صادر عن سوء ادب لحسن مخامله ان يقال

انه صدر عنه في حال كونه مغلوبا والحق في ذلك والله اعلم ان ابرهيم عليه السلام
راى في المنام انه مباشر للذبح يعني انه اضجع ابنه واخذ المدية وامرها على حلقومه
ليقطعه ولكن لم يحصل القطع وهذا هو المراد بقوله اني ارى في المنام اني اذبحك
اي ارايت اني مشتغل بافعال الذبح ولا يلزم منه تمامه وقد وقع منه في اليقظه
ما راه في المنام ووطن هو وابنه للانقياد لذلك فلما تم العزم ووجد مقدمات
الذبح حصل المقصود من الابتلا فتداركه الله برحمته باعطا الذبح ليذبح فدا
له فوقع ما راه بعينه ولم تكن رؤياه وهما وخيالا حاشا منصب الخلة عن مثل
هذا الخطا والله ولي التوفيق والعجب من هذا الفاضل بل من كل معترض على
الشيخ رضي الله عنه في هذا الكتاب فان ما ذكره الشيخ من مفتتح الكتاب
من مشرع ايضا وان مما اورده في هذا الكتاب ما حصل له رسول الله صلى الله عليه
وسلم من غير زيادة ولا نقصان ان كان مسلما عنده فلا مجال للاعتراض عليه
فان كان ذلك يعود الى النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يكن مسلما عنده بل اعتقد
ان ذلك افترا وكذب او سهو وخطا فالاعتراض عليه ذاك وكيف لا يكون
ذلك من اطلع على احواله ومقاماته ومكاشفاته مما ادرجه في هذا الكتاب
وساير مصنفاته والتجلي الصوري في حضرة الخيال المقيد يحتاج الى علم
اخر يسمى بعلم التعبير يدرك به ما اراد الله تعالى بتلك الصورة الظاهرة
في حضرة الخيال باراته وهو معرفة المناسبات التي من الصور ومعانيها ومعرفة
مراتب النفوس التي يظهر تلك الصور في خيالاتهم ومعرفة الازمنة والامكنة
وغيرها مما له مدخل في التعبير فانه قد ينقلب حكم الصورة الواحدة بالنسبة
الى اشخاص مختلفة المراتب بل بالنسبة الى شخص واحد في زمانين او مكانين
وبكمال هذه المعرفة ونقصانها تتفاوت حال المعبرين في الاصابة والخطا

في

في التعبير الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر رضي الله
عنه في تعبير الرؤيا اصبت بعضا واخطات بعضا فسأله اي رسول
الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ان يعرفه ما اصاب فيه وما اخطا فلم يفعل
صلى الله عليه وسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان ابو هريرة يحدث ان
رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني رايت ظلة تنطف منها
السمن والعسل وارى الناس يتكففون في ايديهم فالمستكثر والمستقل وارى
سببا واصلا من السما الى الارض فاراك يا رسول الله اخذت به فعلوت ثم اخذ
به رجل اخر فعلى ثم اخذ به رجل اخر فعلا ثم اخذ به رجل اخر فانقطع به ثم
وصل له فعلا فقال ابو بكر اي رسول الله بابي انت وامي لتدعني فلاعبرها
فقال اعبرها فقال اما الظلة فظلة الاسلام واما ما ينطف من السمن
والعسل فهو القران لينه وحلاوته واما المستكثر والمستقل فهو المستكثر
من القران والمستقل منه واما السبب الواصل من السما الى الارض فهو الحق
الذي انت عليه تاخذ به فيعليك الله ثم ياخذ به بعدك رجل اخر
فيعلوا به ثم ياخذ به رجل اخر بعده فيعلو به ثم ياخذ به رجل اخر بعده
فينقطع به ثم يوصل له فيعلوا اي رسول الله لتحدثني اصبت ام اخطات
فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصبت بعضا واخطات بعضا فقال
اقسمت بابي انت وامي يا رسول الله لتحدثني ما الذي اخطات فقال
النبي صلى الله عليه وسلم لا تقسم هذا حديث متفق على صحته وقال
الله لابرهيم عليه السلام حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت
الرؤيا اي جعلت ظاهرها صادقا مطابقا للواقع بالاقدام على مقدماته وما
قال الله تعالى له اي لابرهيم عليه السلام صدقت في الرؤيا بالتحقيق

اي ما قال له صدقت في روياك حيث حكمت انه اي المراي فيها هو ابنك حقيقه
لانه ما عبرها بالتخفيف او التشديد بل اخذ بظاهر ما راي من غير
تعبير والرويا بطلب التعبير في اكثر الصورة فلا ينبغي ان تحمل علي ظاهرها علي سبيل
القطع ولذلك اي لطلب الرويا التعبير قال العزيز ان كنتم للرويا تعبرون
ومعني التعبير بل معني العبور اللازم له الجواز من صورة ما راي الي امر اخر
هو المراد لها فكان البقر العجاف التي راها العزيز في منامه سنين في المحل
اي القحط والغلا والبقر السمان سنين في الخصب اى المسعة فلو صدق
في الرويا اي لو كان ابرهيم عليه السلام صادقا فيما حكم به ان المراي في روياه ابنه
لذبح ابنه لانه راي انه كان يذبحه وانما صدق الرويا اي جعلها صادقه
في ان ذلك المراي عين ولده ففداه اي الحق سبحانه ولده بالذبح العظيم
تتصدي لذبحه وما كان ذلك المراي عند الله الا الذبح العظيم متمثلا
في صورة ولده ففداه اي الحق سبحانه ولده بالذبح العظيم وانما سماه فدا
لما وقع في ذهن ابرهيم عليه السلام من ان المري هو ابنه ما هو اي ليس هو فدا
في نفس الامر عند الله فصور الحس اي ادرك الحس الذبح بالكسر اي صورته
المحسوسه حين ذبحه او صور الحس اي حاسة البصر الذبح في الحس المشترك
وصور الخيال قبل الذبح في المنام ابن ابرهيم فلو راي ابرهيم الكبش بصورته
في الخيال لعبر الكبش غالبا بابنه او بامر اخر يكون مرادا بتلك الصورة
قال تعالى ان هذا اي تصوير الكبش بصورة ابنه لهو البلا المبين اى الاختبار
الظاهر يقال بلوته اي اختبرته يعني الاختبار في العلم فان الحق سبحانه اختبر
ابراهيم عليه السلام انه هل يعلم ما يقتضيه غالبا موطن التعبير من الرويا
ام لا يعلم وانما اختبره لانه تعالى يعلم ان موطن الخيال اذا تمثل فيه معني يطلب

التعبير

التعبير غالبا فغفل ابراهيم عليه السلام عما تستحقه مواطن الخيال فما وفي الموطن
حقه وصدق الرويا لهذا السبب كما فعل تقي بن مخلد الامام صاحب المسند
في الحديث سمع في الخبر الذي ثبت عنده انه عليه السلام قال من راني علي ما
انا عليه من الحلية في النوم [redacted] فقد راني في اليقظه اي حكم رويتي
في النوم حكم رويتي في اليقظه فيما سياتي فان الشيطان لا يتمثل علي صورتي
وانما لم يتمثل الشيطان بصورته عليه السلام فانه مظهر للاسم الهادي ومبعوث
للهداية والشيطان مظهر للاسم المضل ومخلوق للاضلال فلو كان له تمكن
من التمثل بصورته عليه السلام لاختل امر الهداية فان قلت لا يلزم من عدم
تمكن الشيطان من التمثل بصورته عليه السلام ان تكون صورته المثالية
عينه عليه السلام لا غير لجواز ان يتمثل بصورته ملك او روح انسان او معني
من المعاني كشرعه وسنته وغير ذلك مما له نسبة اليه في معني الهداية
وغيرها قلت يمكن ان يكون سنة الله سبحانه جارية بان لا يتمثل بصورته
وحليته عليه السلام شي اصلا تعظيما لشانه ويكون تخصيص الشيطان
بالذكر للاهتمام بنفي تمكنه من التمثيل بصورته عليه السلام لما لا يخفي وجهه
فراه اي النبي صلي الله عليه وسلم تقي بن مخلد وسقاه النبي صلى الله عليه وسلم
في هذه الرويا لبنا فصدق تقي ابن مخلد روياه بعد ما استيقظ واستقا
فقاء لبنا ولو عبر روياه لكان ذلك اللبن علما تمثل بصورة اللبن
فان اللبن كما انه تغذي الابدان ويربيها من اول الفطرة الي اخرها كذلك
العلم تغذي الارواح في جميع احوالها فحرمه اليه اي تقي بن مخلد علما كثيرا علي قدر
ما شرب ثم قاء من اللبن فكان الاحري بحاله ان يعبر اللبن بالعلم ولا يستقي
وان اورث له ذلك زيادة طمانينة بصدق ذلك الخبر الا تري رسول الله

صلى الله عليه وسلم اتى في المنام بقدح لبن قال فشربته حتى خرج
الري من اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر قيل ما اولته يا رسول الله قال
اولته العلم وما تركه لبنا على صورة ما راه لعلمه لموطن الرؤيا وما يقتضي
من التعبير ولما انجر الكلام الى ذكر رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في المنام اراد
ان يحقق ان المرئي حينئذ ما هو فقال وقد علم ان صورة النبي صلى الله
عليه وسلم التي شاهدها الحس عند حيوته صلى الله عليه وسلم انها في المدينة
مدفونة فقوله انها اما بكسر الهمزة على ان يكون مع اسمها وخبرها خبر الان
المفتوحة او بفتحها على ان يكون تكرارا لها لبعد وقع بينها وبين خبرها
وعلم ايضا ان صورة روحه اي روح النبي صلى الله عليه وسلم ولطيفته
الروحانية ما شاهدها احد بل ما شاهد احد الصورة الروحانية مطلقا
من احد ولا من نفسه فانها من المجردات التي ليس من شانها ان يشاهدها
الحس بل انما يدركها العقل باثارها كل روح من الارواح بهذه المثابة
اي ليس من شانه ان يشاهده الحس فيتجسد اي يتمثل له اي للرائي روح
النبي صلى الله عليه وسلم في المنام بصورة جسده المطهر المكرم حال
كون تلك الصورة كما مات عليه اي مماثلة للصورة التي مات عليها
النبي صلى الله عليه وسلم لا تخرم بالخاء المعجمة والراء المهملة من الخرم وهو القطع
اي لا تقطع منه اي مما مات عليه شيئا فهو اي ما راه في المنام محمد صلى الله عليه
وسلم المرئي من حيث روحه الظاهر في صورة جسدية اي مثالية فان
الجسد في اصطلاح هذه الطايفة يطلق غالبا على الصورة المثالية تشبه
الصورة المدفونة في المدينة لا يمكن الشيطان ان يتصور ان يتمثل بصورة
جسده المثالي المماثل لجسمه المطهر صلى الله عليه وسلم عصمة من الله تعالى

في حق الرائي ان يلتبس الامر ولهذا من راه بهذه الصورة الجسدية المشابهة
لصورته المدفونة في المدينة ياخذ جميع ما يامره به او ينهاه عنه او يخبره
كما كان يامر عليه السلام في الحياة الدنيا من الاحكام على حسب ما يكون اي
يوجد فيه اللفظ الدال عليه اي على ما ياخذ منه من نص او ظاهر او مجمل
او ما كان اي او اي شيء كان من اقسام اللفظ بلا تعبير ولا تاويل فان اعطاه
اي النبي صلى الله عليه وسلم الرائي شيئا في المنام فان ذلك الشيء المعطى هو الذي
يدخله التعبير في بعض الصور فان خرج ذلك الشيء في الحس كما كان في
الخيال بعينه فتلك رؤيا لا تعبير لها ولهذا القدر الذي هو قسم من الرؤيا
جزم وعليه اعتمد ابرهيم الخليل عليه السلام وتقي بن مخلد مع ان رؤياهما
لم يكن من هذا القسم بل كانت من القسم الذي يطلب التعبير ولما كان للرؤيا
هذان الوجهان اي التعبير وعدمه وعلمنا الله فيما فعل بابرهيم من اراءته
الكبش بصورة ابنه وعدم اطلاعه على المراد منها اولا واعطا الفدية وتمكنه
من ذبحها ليعلم المراد اخرا وما قال له من قوله يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا
لا صدقت فيها الادب يعني ادب موطن الرؤيا وهو عدم القطع بظاهرها
وتعبيرها بالمراد منها اذا دل دليل على عدم ارادة ظاهرها وكله الامر فيها
الى الحق سبحانه ليظهر على الرائي ان المراد بها اما ظاهرها بلا تعبير او امر اخر
بعبره وانما وقع تعليم ذلك الادب لما يعطيه مقام النبوة اي لان
مقام النبوة مع جلالة قدرها ورفعة شانها تعطي ذلك الادب وتستدعيه
فكيف مقام المتابعة التي دونها وقوله علمنا في رؤيتنا الحق تعالى جواب
لما اي لما كانت الرؤيا تحتمل وجهين التعبير وعدمه وعند ظهور الدليل على
عدم ارادة ظاهرها يتعين التعبير علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في موطن الرؤيا

في صورة يردها الدليل العقلي ان يعبر تلك الصورة بالحق المشروع اي بالحكم
الحق الثابت الذي شرعه الحق سبحانه اما في حق حال الرائي او المكان الذي راه
فيه او ما لا يعبر في حقه صورة الحق بالحق المشروع هما اي الرائي والمكان معا
او غير ذلك كالزمان مثلا وكان الظاهر في العبارة ان يقال او في حقهما معا وكانه
عدل الى الضمير المرفوع بتاويل الجملة كما ذكرنا وذلك كما روي ان بعض الصالحين
راي الحق في المنام في دهليز بيته فلطمه في وجهه فعبر بانك اخللت بالحكم
الشرعي في احد دهليز بيتك ففحص عن ذلك فاذا هو وقف مسجد بيع
بغصب وان لم يردها اي روية الحق الدليل العقلي ابقيناها على ما رايناها
كما نرى الحق في الاخرة بتحوله في الصور سواء من غير فرق فللواحد اي الحق المتجلي
في مقام واحديته بالفيض الاقدس بصور الاعيان الثابتة واستعداداتها
الرحمن المتجلي عليها بالفيض المقدس لترتب اثارها عليها في كل موطن من
المواطن من الصور جمع صورة ما يخفى كالروحانيات وما هو ظاهر كالجسمانيات
فان قلت مشيرا الى ما رايته من تلك الصور هذا المرئي هو الحق تعالى قلت
صادقا باعتبار اللقا والظاهر بالمظهر وان قلت هذا المرئي امر اخر
غير الحق انت عابر اي متجاوز من جهة الوحدة بين الظاهر والمظهر الى جهة
الكثرة والمغايرة بينهما وما حكمه الذي هو تجليه الوجودي منحصر الى موطن
دون موطن ولكنه سبحانه بالحق اي بتجليه بالوجود الحق للخلق سافر
اي كاشف للخلائق ومظهر اياهم بكشف حجاب الخفاء عن وجوه اعيانهم الثابتة
اذا ما تجلى للعيون الحسية او الخيالية التي من شانها الاقتصار على التشبيه
في صورة حسية او مثالية يرده عقول ناقصة مقتصرة على التنزيه غير
مهتدية بنور الكشف والشاهد الى الجمع بين التنزيه والتشبيه وذلك الرد

انما

انما هو برهان اي بسبب برهان عليه تناثر ونوظب تلك العقول مما ينتج
تنزيهه تعالى عما يلتبس عن التشبيه ويقبل اي تجليه للعقول في محل العقول
اي في تجلي بمرتضيه العقول وهو مقام التنزيه ويقبل الخيال في المحل الذي
يسمى خيالا فما يقبله العقول يرده الخيال وما يقبله الخيال يرده العقول
والشهود الصحيح النواظر اي شهود النواظر المشار اليها بقوله تعالى وجوه
يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة وهي التي يشاهد الحق سبحانه في المجالي
حسية كانت او مثالية او عقلية يقول ابو يزيد رضي الله عنه في
هذا المقام اي مقام هذا الكشف التام والشهود العام لو ان العرش وما حواه
اي من السموات والارضين وما فيهما مائة الف الف مرة وقع في زاوية
من زوايا قلب العارف ما احس اي العارف او قلبه بها لحقارتها بالنسبة
الى سعة قلبه لانها متناهية وسعة القلب غير متناهية لانه بالطاقة
مقابل للاطلاق في الحق الغير المتناهي وليس للمتناهي قدر محسوس بالنسبة
الى غير المتناهي وهذا الذي ذكرته من قول ابي يزيد وسع ابي يزيد
اي شان وسعه وتصور سعة قلبه بل سعة قلب العارف مطلقا بالنظر
في عالم الاجسام وقياسه اليه تقريبا الى فهم المحجوبين لا بالقياس الى الموجودات
كلها فان لها ايضا هذه النسبة الى سعة قلبه بل قلب كل عارف ولهذا قال
رضي الله عنه مترقيا عما قاله ابو يزيد بل اقول لو ان ما لا يتناهى
وجوده روحانيا كان او جسمانيا مما وجد ويوجد الى الابد فان الموجودات
بالفعل في كل زمان متناهية تعدد اي تعرض انها وجوده ولو كان
مستحيلا وانما قدرت ذلك لان غير المتناهي لا يخاط مع العين الموجودة له
اي التي هي واسطة في ايجاده وهي الحق المخلوق به المشار اليه بقوله تعالى

وماخلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وقع في زاوية من زوايا قلب
العارف سوا كان ابا يزيد او غيره ما احس بذلك حال كونه حاصلا في علمه
منطويا فيما بين معلوماته ونبه رضي الله عنه بهذا القيد على ان المراد بعدم
الاحساس به ان لا يكون له قدر محسوس لا نفي العلم ثم استدل رضي الله عنه
على ما قال بقوله فانه قد ثبت بما قال تعالى لا تسعني ارضي ولا سمائي ووسعني
قلب عبدي المومن ان القلب وسع الحق وذلك لاستعداده لتجلياته الذاتية
والاسمائية الغير المتناهية واحدا بعد واحد ومع ذلك لا يتصف بالري
اي لا يقنع بما يحصل له فلو امتلا اي القلب بالحق لانها استعداداته وامتلا به
بما يرد عليه من صور التجليات ارتوى وقنع بما يرد عليه ولكنه لا يمتلي ولا
يرتوي لان كل تجل يرد عليه يورث له استعدادا وتعطشا الى تجل اخر هكذا
الى غير النهاية فاين هو من الامتلا والارتوا واذا لم يمتل ولم يرتو وكل ما فرض
متناهيا لم يكن له قدر محسوس بالنسبة الى استعداداتها الغير المتناهية
وقد قال ذلك اي ما ذكر من عدم اتصاف القلب بالري ابو يزيد رضي
الله عنه في قوله الرجل من يحسي بحار السموات والارض ولسانه خارج يلهث
عطشان وقوله شربت الحب كاسا بعد كاس فما نفد الشراب وما رويت
ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا انا خالق الاشيا يعني مقدر اعيانها الثابتة
في العلم ومفيض الوجود على تلك الاعيان في العين في نفسه اي في ذاته
انت لما خلقته جامع اما بحسب مرتبة الجمع فلكون الاعيان الثابتة
والخارجية مندرجة مندمجة فيه بالقوة واما بحسب مرتبة الفرق فلانه
سار في الكل وبهذه السراية يجمعها تخلق علما وعينا ما لا ينتهي كونه اي وجوده
الى حد لم يوجد شي فيك متعلق يخلق اي في ذاتك فانت الضيق نال خلقك

ايان

اياك عبارة عن ظهورك بصوره وتقيدك بحسبه والتقيد ضيق بالنسبة
الى الاطلاق الواسع لعدم تقيد ظهورك بشي دون شي بل اتسع جميع المقيدات
او انت الضيق باعتبار احديتك الذاتية التي لا مجال للثنوية فيها اصلا الواسع
باعتبار تجليك الاحدي الجمعي في الكل لو ان ما قد خلق الله لاح بقلبي فجره
الساطع فيه تقديم وتاخير اي لو ان ما قد خلق الله بقلبي اي متلبس به
متمكن فيه ما لاح فجره او خبر ان مقدر بقرينة اللاحق اي لو ان ما قد خلق الله
بقلبي ما لاح بقلبي فجره اي فجر ما خلق الله يعني نور وجوده الساطع عن
مرتبة خفا العدم من وسع الحق الغير المتناهي فما ضاق عن خلق متناه
فكيف الامر اي امر سعة القلب يا سامع ثم ذكر رضي الله عنه مسيلة غريبة
يفهم منها سعة القلب وعدم ضيقه عن الخلق فقال بالوهم يخلق كل
انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام الشامل
كل انسان والعارف الكامل المتصرف في الوجود مع اشتراكه مع الكل في
ذلك فله خصوص مرتبة في الخلق وهو انه يخلق بهمته اي بتوجهه
وتسليط نفسه بجميع قواه على فعل الاعيان حين يخصه بالاسم الخالق
ما يكون له وجود من خارج محل الهمة يعني النفس والخيال احترز بذلك
عن خلق اصحاب السيميا والشعبذة فانهم يظهرون صور الكل في خيالات
الحاضرين وهي محل الهمة منهم بخلاف العارف المتصرف فانه يخلق بهمته
ما يخلق من الصور قايما بنفسه كساير الموجودات العينية ولكن لا تزال
الهمة اي همة العارف تحفظه ولا يؤدها اي لا يثقلها حفظه اي حفظ
ما خلقته فمتى طرا على العارف غفلة عن حفظ ما خلق فلا يبقا ثابتا هو ولا
يحضر معه عدم ذلك المخلوق لانعدام علة بقائه وهي حضور العارف معه

الا ان يكون العارف لسعة قلبه قد ضبط جميع الحضرات الخمس الكلية التي
هي حضرة المعاني وحضرة الارواح وحضرة المثال المطلق وحضرة
المثال الخمس الكليه المقيد وحضرة الحس والشهاده وهو لا يغفل مطلقا
اي والحال انه ليس من شانه ان يغفل غفلة مستوعبة لجميع الحضرات
بل لابد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه
الاحاطة بالحضرات ظهر ذلك الخلق بصورته الخاصة له في كل حضرة وصارت
الصور تحفظ بعضها بعضا بسراية جمعية همته من كل صورة الى سائرها
فاذا غفل العارف عن حضرة ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة
ما من الحضرات حافظ لما فيها اي في تلك الحضرة من صور خلقه التي في
تلك الحضرات انحفظت جميع الصور في جميع الحضرات بحفظ تلك الصورة
الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها وعدم غفلته عنها لما لا بد له من حضرة
يشهدها لان الغفلة ما تعم الحضرات كلها قط بان لا يحضر احد مع واحدة
منها لا في العموم اي عموم الخلايق ولا في الخصوص اي خصوصهم فان غاب
العارف من حضرة فلا بد ان يحضر مع حضرة اخرى فلا يغفل عن جميع الحضرات
مطلقا ولكن يمكن ان يغفل عن صورة ما خلقه في جميع الحضرات وان لم يغفل
عن جميع الحضرات ولهذا ينعدم مخلوق العارف بالاعراض عنه مطلقا
ومثال ذلك ما اذا خلق العارف بجمعية الهمة خارج محل الهمة كالحس مثلا
صورة محسوسة وحفظها بدوام شهودها والحضور معها حسا فمتى طرا
عليه غفلة بالنوم مثلا وغاب عن الحس عدمت هذه الصورة المحسوسة
عن مرتبة الحس ولم تبق لان شرط بقاها انما هو حضور العارف معها حسا
وقد زال ذلك الشرط الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات فكان عارفا

حضرة

حضرة الحس وحضرة المثال والخيال وارتباط بعضها ببعض وسريان
جمعية همته من بعضها الى بعض فانه حينئذ وان غفل عن حضرة الحس
وعن شهود صورة مخلوقا فيها لكنه يشهده في حضرة الخيال او المثال
مخلوقا موجودا فيحفظه فيحفظ بصورته الخيالية صورته الحسية
ومن فروع ذلك الاصل ما ذكره الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات
الابدال انهم اذا فارقوا موضعا ويريدون ان يخلفوا بدلا منهم في
ذلك الموضع لامر يريدونه فيه مصلحة وقربة تركوا شخصا على صورة رجل
منهم لا يشك احد ممن ادرك رؤية الشخص انه عين ذلك الرجل وليس
هو بل هو شخص روحاني يتركه بدله بالقصد على علم منه ومنها ايضا
ما هو مشهور عن بعض هذه الطايفة انه حضر في آن واحد في اماكن
مختلفة او دخل بيتا مغلقة الابواب مسدودة الكوى او خرج عنه
عن بعض الحضرات الى امثال ذلك من الخوارق ولقد وضحت هنا سرا
وهو عروض غفلة العارف عن بعض الحضرات لم يزل اهل الله يغارون
على مثل هذا السر ان يظهر لما فيه اي في ظهور ذلك السر من رد دعواهم
انهم الحق فان الحق سبحانه لا يغفل عن حضرة ما ابدا والعبد لا بد
له ان يغفل عن شيء دون شيء وفي وقت دون وقت فمن حيث الحفظ
لما خلق له ان يقول انا الحق لان خلق ما خلق وحفظه له انما هو من
حيث كونه حقا لا من حيث كونه عبدا ولكن ما حفظه لها اي ليس حفظ
العبد لصورة ما خلقه مماثلا من كل الوجوه حفظ الحق سبحانه وقد
بينا الفرق بين الحفظين ومن حيث ما غفل العبد اي من حيث
غفلته عن صورة ما وحضرتها وعدم حفظه لما خلق فقد تميز

مطلب الابدال

العبد من الحق تميزا ظاهرا من وجهين احدهما عروض الغفلة له وثانيهما
عدم الحفاظ مخلوقه هذا على تقدير عدم بقا الحفظ واما على تقدير بقا
الحفظ فهو وان اشار الى تميز العبد عن الحق بمسال الفرق بين الحفظين لكنه
اعاده مرة اخرى لزيادة تفصيل فقال ولابد ان يتميز مع بقا الحفظ
لجميع الصور لحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها فهذا
حفظ لما خلق بالتضمن اي حفظ صورة ما خلق في حضرته انما وقع
في ضمن حفظ صورة اخرى في حضرة اخرى وحفظ الحق ما خلق ليس
كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين وهذه مسيلة لخبرت من
جانب الحق تعالى انه ما سطرها احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا
الكتاب فهي يتيمة الوقت وفريدته فاياك ان تغفل عنها وعلل رضي الله
عنه الوصية بعدم الغفلة عن هذه المسيلة بقوله فان تلك الحضرة
التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة اي صورة ما خلقه مثلها اي حالها
وشانها مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه اي في شانه ما فرطنا في الكتاب
من شي واذا لم يفرط فيه من شي فهو الجامع للواقع في الماضي والحال
وغير الواقع في الماضي والحال الذي يقع الى الابد في الاستقبال فكذا
تكون تلك الحضرة جامعة للصور الواقعة فيها وللصور الغير الواقعة
في ساير الحضرات فانها كالاثر من الحضرات التي فوقها فيعرف بها كما يعرف
الموثر بالاثر وكالموثر بالاثر بالنسبة الى الحضرات التي تحتها فيعلم بها
كما يعرف الاثر بالموثر او نقول الحضرات كلها صور للحقايق الالهية مرتبة
بعد مرتبة فكل واحدة منها متحدة مع سايرها من حيث تلك الحقايق الالهية
فمعرفة كل واحدة منها على ما هي عليه يستتبع معرفة الباقية فالحضرة الخاصة

التي

التي يحصر معها العارف مثلها مثل الكتاب الذي لم يفرط فيه من شي ولا
يعرف معرفة ذوق ووجدان ما قلناه من عدم التفريط في الكتاب
من شي ومماثلة الحضرة الخاصة التي يحصر معها العارف لذلك الكتاب
الا من كان قرآنا في نفسه جامعا للحضرات كلها بحقيقته واحدا احكامها
في ذاته وانما يعرف من كان قرآنا في نفسه ما قلناه فان المتقي الله يعني
المتحقق بحقيقة الاتقا الحايز بالتحقق بها مرتبة الجمعية القرآنية
فان حقيقة الاتقا هي اتخاذ العبد الحق سبحانه وقاية لذاته وصفاته
وافعاله بانضيافها اليه سبحانه وانقطاع نسبتها من العبد وليست
الجمعية القرآنية الا ذلك يجعل الله له فرقانا اي نورا في باطنه فارقا
بين الحقايق التي من جملتها ما قلناه فلاجرم يعرفه وهو اي الفرقان
الذي يجعله الله للمتقي مثل ما ذكرناه اي واحد من جزئياته ما ذكرناه
فيما يتميز اي في معنى يتميز به العبد من الرب وهذا الفرقان ارفع فرقانا
لان الفرق اما بين الحقايق الالهية فقط بان يميز بعضها عن بعض او بين
الحقايق الكونية كذلك فلا شك ان الفرق الاول ارفع رتبة من الاخرين
فانه لو لم يفرق بين الحق والخلق لادى ذلك الى مفاسد كثيرة بخلاف
الاخرين فوقتا اي في مقام الفنا في الله يكون العبد الكامل ربا بلا شك
لانقهار جهة عبوديته في ربوبيته ووقتا اي في مقام البقا بعد الفنا
يكون العبد الكامل ايضا عبدا محضا بلا افك محضا من غير شائبة
ربوبية فيه كان بالحق اي بسبب ظهور الحق فيه وفنايه في الحق تعالى
واسعا في عيشه من غير ضيق فيها فانه لا يطالب بشي حتى يقع في ضيق
بالعجز عن الاتيان به وان كان ربا كان في عيشه ضنك اي ضيقة لانه

يطالب حينئذ بالاشيا ويعجز عن الاتيان لها فيقع في ضنك وضيق فمن كونه
عبدا يرى اي يبصر عين نفسه من عين ان يرى المخلوق معه علاقة مطالبه
وتتسع الامال منه بلا شك اي تتسع امال الاملين اي اصحابها في سعة من كونه
عبدا اي من اجل كونه عبدا لا ربا فانه اذا كان عبدا لا يطالبه الاملون بشي بل
يطالبون الحق سبحانه فيظفرون بما مولاتهم فيقعون في سعة من حصولها
بخلاف ما اذا كان ربا فانهم طالبوه باشيا لم يظفروا بها فوقعوا في ضيق
ومن كونه ربا يرى الخلق كله يطالبه من حضرة الملك بضم الميم والملك بفتحها
وهو القوة والمراد به الملكوت بقرينة الملك وقوله من حضرة الملك والملك
سال الخلق كله ويعجز عما طالبوه بذاته اي يكون ذلك العجز مسببا عن ذاته ٤٧ تمام
فان العجز والضعف من لوازم ذات الممكن لذا ترى بخفف ترى لاستقامة الوزن
بعض العارفين به اي بالحق او لهذا الحكم يبكي لعدم تمكنه من الاتيان بما يطالب
به فكن عبد رب لا تكن عبد ربه اي عبد الرب فتذهب عن مقام العبودية
الي مقام الربوبية او تزول او تضمحل حال كونه متلبسا بالتعليق في النار
اي نار الحرمان عن انجاح امال الاملين والسبك اي ومتلبسا بالسبك اي
الاذابة فيها ولهذه الابيات احتمالات اخر غير ذلك وليس المراد بما ذكرناه
انحصار المراد فيه وبالله التوفيق ٥ ٥ ٥

فص حكمة علية في كلمة اسمعيلية

انما وصف الحكمة المنسوبة الي اسماعيل عليه السلام بكونها علية لما شرف الله
تعالي اسمعيل به من قوله وجعلنا له لسان صدق عليا ولانه كان صادق
الوعد وذلك دليل علي علو الهمة ولانه كان مرضيا عند ربه وذلك تمام
نال ولانه كان وعا للوجود المحمدي المتجلي علي الموجودات كلها ولما كان اسحاق

من

من ولدي ابراهيم عليهم السلام ابا الانبيا كثيرين واسمعيل ابا لخاتم الانبيا وللخاتم
التاخر في الوجود وان كان متقدما في الرتبة اخر الكلمة الاسمعيلية عن الاسحاقية
وحيث كان المذكور في شانه عليه السلام صفتين صفة العلو وصفة
الرضا وتحقق بهما من الجناب الالهي نسبتان الوحدة الذاتية والجمعية
الاسمائية اشار اليهما بقوله اعلم ان مسمى الاسم الله احدي بالذات
اي لا كثرة فيه من حيث ذاته وانما قال احدي لا احد مبالغة في احديته
كالاحمري لانها صفة سلبية لا تقتضي معنى زايدا علي الذات فاحديته
بحيث ليس فيه اثنينية الصفة والموصوف كل بمجموعي اذا الوحظ متقيدا
بالاسما وهذه هي المرتبة الالهية المستجمعة لجميع الاسما والصفات والتميز
بين هاتين المرتبتين انما يكون بحسب التعقل فحسب واما بحسب الخارج
فليس الا الوحدة الصرفة التي ليس فيها شائبة كثرة اصلا فكل موجود فما له
من الله احدية جمع الاسما الا الاسم الذي هو ربه خاصة منه انتشات
عينه الثابتة وبه ظهرت في مراتب الوجود روحا ومثالا وحسا وعليه ترتيب
احواله فيها واليه معاده كما انه منه مبداه يستحيل ان يكون له اي لكل
موجود الكل اي كل الاسما الداخلة تحت المرتبة الالهية الا الانسان الكامل فان
له احدية جمع الاسما هذا اذا اريد بالاسما كلياتها اما ان حمل الاسما علي معنى
اعم بحيث يشمل الاسما الجزئية المتشخصة بتشخص المربوبات ايضا فلا حاجة
الي هذا الاستثنا الا انه فيما سياتي نوع نبوة منه واما الاحدية الالهية
اي احدية مسمى الله فما للواحد فيها مع بقائها علي حالها قدم بان يكون له منها
جز او حصة تقدم عليه لانه لا يقال لواحد منها شي جزا كان او حصة
ولا لاخر منها شي كذلك لانها لا تقبل التبعيض جزئية كان او تخصيصا لاتصا

ليست الا اعتبار اسقطا للاعتبارات كلها ولابد في صيرورتها حصصا واجزا
من اعتبار صحة انضياف الامور الخارجة اليها وانقسامها الى الامور الداخلة فيها وكل
ذلك ينافي الاحدية والحقيقة المطلقة الالهية لا تتجزى ولكنها تخصيص ففي
كل شي حصة منها في بكليتها سارية في الكل من غير تجزية فاحديته مجموع يعني
اذا كانت الاحدية الالهية لا تقبل التبعيض فاحدية مسمى الله مجموع اي
مجموع اسما فصلت في المرتبة الواحدية كله اي كل ذلك المجموع مندمج فيه بالقوه
اما اندماجه فيه فلان مرتبة الاحدية اجمال مرتبة الواحدية واما كونه
بالقوه فلانه اذا خرج ذلك المجموع من القوه الى الفعل انقلبت الاحدية واحدية
فقوله احدية مبتدا ومجموع خبره وكله مبتدا اخر وبالقوه خبره والجمله
صفة المجموع والسعيد عند ربه من كان عند ربه مرضيا وما ثمه اي في الوجود
الا من هو مرضي عند ربه لانه اي المربوب هو الذي يبقي عليه اي على الرب
ربوبيته اي ربوبية الرب اذ لولا المربوب لعدم الرب من حيث هو رب
ويمكن ان يقال المراد ان الرب يبقي على المربوب ربوبية الرب عنه اذ لو لم يرض
بوجوده او ربوبية المربوب اي وجوده وما يتبعه من الاحكام فهذا الابقا دليل
على مرضي الرب عنه اذ لو لم يرض بوجود المربوب وماله وما يصدر عنه لما
ابقاه فهو اي المربوب مرضي عنده اي عند ربه فهو سعيد عند ربه وانما
قيدنا السعيد في الموضعين بقوله عند ربه لان للمربوب سعادتين احديهما
سعادة بالنسبة الى ربه واخريهما سعادته بالنظر الى نفسه واحواله
فالاولى كونه بحيث يتاتى عنه ما خلق له ويظهر فيه احكام ربه على وجه يرضى
به ولا يخفى ان كل موجود مرضي سعيد بهذا المعنى ولا يتصور فيه الشقاوه
الا بالقياس الى رب مربوب اخر لم يكن لهذا الموجود صلاحية مظهريه لاحكامه

كما

كما يشير رضي الله عنه الى هذه الشقاوة فيما بعد والثانية كونه على حال يتنعم
ويتلذذ بها ولا شك ان المربوب بهذا الاعتبار ينقسم الى السعيد والشقي وبهذه
السعادة والشقا وردت الشريعة الحقة ولا يستلزم هذه السعادة كل مربوب
الا ما لا على ما ذهب اليه الشيخ رضي الله عنه والحكم على المربوب بالمرضي مطلقا
يصح الا بالسعادة الاولى فلذلك قيدنا السعيد بما قيدنا ولهذا اي لان
المربوب يبقي عليه الرب ربوبيته قال سهل يعني الشيخ الامام سهل بن عبد الله
التستري رضي الله عنه ان للربوبية سرا وهو اي ذلك السر انت من
حيث انك مربوب فان المربوبية سر للربوبية ضرورة ان كل واحد من
المتضايفين لازم للاخر واللازم للملزوم سر يظهر منه بقوله وهو ايت
ان كان من كلام الشيخ رضي الله عنه وهو الظاهر كما يشهد به كلام الفتوحات
حيث قال يقال ظهروا عن البلد اي ارتفعوا يخاطب كل عين موجودة بالوجود
العيني عنه وهو قول الامام للالوهية سر لو ظهر لبطلت الالوهية فقوله
يخاطب بصيغة الغيبة على اسناد الفعل الى لفظ انت تجوزا وان كان من
كلام سهل رضي الله عنه فالامر ظاهر لو ظهر اي لو زال ذلك السر عن الوجود
في الصحاح هذا امر ظاهر عنك عاره اي زايل لبطلت الربوبية ضرورة
زوال احد المتضايفين وبطلانه بزوال الاخر وبطلانه ويمكن حمل كلام الامام
على ظاهره بحمل الظهور على معناه المشهور كما يدل عليه مقابلته للسر ويراد
بسر الربوبية انه اي الرب هو الذي ظهر بصورة المربوب فتحققت
نسبة الربوبية فلو ظهر هذا السر بظهور الرب بوحدته الحقيقية لبطلت
الربوبية لان في الربوبية لا بد من الاثنينية وادخل لو في هذه الشرطية
وهو حرف امتناع لامتناع اي يدل على امتناع امر وهو ههنا بطلان الربوبية

لامتناع امر اخر هو زوال سر الربوبيه وهو اي ذلك السر الذي هو كل عين موجوده
لا يظهر اي لا يزول عن الوجود بل يمتنع زواله عن الوجود بالكليه وان زال عن بعض
المراتب فلا يبطل الربوبيه بل يمتنع بطلانها لامتناع ظهور سر الربوبيه وزوالها
لانه لا وجود للعين مربوبه هي سر الربوبيه الا بربه اي الا بربوبيه ربه فوجودها
مشروط بربوبيته والعين المربوبه المشروط وجودها بربوبيه الرب موجوده
دايما بالربوبيه التي هي شرط وجودها لا يبطل دايما ضروره دوام عدم
بطلان الشرط بدوام وجود المشروط وقوله دايما ظرف للنفي لا للمنفي ولما فرغ
رضي الله عنه عما وقع في البين من كلام سهل رضي الله عنه وبيان معناه رجع الى
ما كان بصدده فبعد ما ذكر ان كل مربوب مرضي يقول وكل مرضي محبوب
بالنسبة الى من هو راض عنه ومحب له وكل ما يفعل المحبوب محبوب للمحب
فكل ما يفعل المرضي محبوب ومعلوم انه كما كان كل مرضي محبوبا كذلك كل محبوب
مرضي وكله اي كل ما يفعل المحبوب مرضي له وحيث كان تفرع هذه النتيجه
على ما سبق لا يتم الا بملاحظة المقدمة القايله بان كل محبوب وهو قد طوى
عن البين فبقي في النتيجه نوع خفا بينها بما يعمها وغيرها فقال لانه لا فعل
للعين الممكنه بل الفعل لربها فيها فهي محل لظهور الفعل لا الفاعل فاطمانت اي
سكنت العين الممكنه عن ان يضاف اليها فعل على وجه الفاعليه فكانت
راضيه بما يظهر فيها وعنها من افعال ربها والمراد برضاها حسن قبولها
لظهور تلك الافعال وتقلبها بهما من اظهارها فيها ولذلك كانت مرضيه
تلك الافعال لله سبحانه لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته فانه
وفى فعله وصنعته اي اعطاهما بالتمام والكمال حق ما هي عليه اي حق
ما هذه الصنعه عليه عند تقدير الفاعل ونسبه اياها من مراتب التماميه

والكمال

والكمال او حيث كان الفعل والصنعة امرا واحدا افرد الضمير واسه لارجاعه
الى ما هو اقرب منها ثم ايد رضي الله عنه ما ادعاه من ان الحق سبحانه وفى فعله
وصنعته حق ما هي عليه بقوله تعالى اعطى كل شيء بالنسبه الوجوديه
خلقه اي ما قدر له في مرتبته ونسبته الثبوتيه من الاحكام والاثار
الكماليه ثم هدى اي بين انه اعطى كل شيء خلقه فلا يقبل ذلك الشيء النقص
عما قدر له ولا الزياده عليه فكان اسماعيل عليه السلام بعثوره والاطلاع
على ما ذكرناه من كون الكل ذاتا وفعلا مرضيا لله تعالى وانه وفى فعله وصنعته
حق ما هي عليه عند ربه مرضيا فان ذلك العثور من جملة احوال
يقتضيها ويرتضيها ربه فيه وبامثاله كان عند ربه مرضيا وكذا كل
موجود عند ربه مرضي كما ان اسمعيل عليه السلام عند ربه مرضي
اي ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا فيكون عنده سعيدا
على ما بيناه ان يكون مرضيا عند رب عبد اخر وسعيدا عنده فلا يلزم
ان يكون عبد المضل مرضيا وسعيدا عند رب عبد الهادي او بالعكس اذ كل
واحد منها سعيد بالنسبه الى ربه شقي بالنسبه الى رب الاخر وليست
هذه السعاده والشقاوه ما حكمت به الشريعه فان عبد الهادي سعيد مطلقا
حكمها وعبد المضل شقي مطلقا وانما قلنا لا يلزم ان يكون المرضي عند رب
مرضيا عند رب اخر لانه اي كل موجود ما اخذ الربوبيه الا من كل مجموعي
وهو واحد يجمع اسما الربوبيه لا من اسم واحد بعينه ليلزم ان يكون المرضي
عند ربه مرضيا عند رب عبد اخر لاتحاد ربهما فما تعين له اي لكل موجود
من ذلك الكل المجموعي الا ما يناسبه وما يناسب استعداده من الاسما
المخصوصه فهو اي ذلك المتعين ربه ولا ياخذ اي الرب احد من حيث احديته

الذاتيه بل من حيث جمعيته الالهيه ولهذا اي لعدم تعين الرب لكل احد من مجموع
الاسما الاما يناسبه لا الذات من حيث احديتها منع اهل الله التجلي في الاحديه
اي حكموا بامتناع التجلي في مرتبة الاحديه فان التجلي بسببه يقتضي التجلي
والمتجلي له المتغايرين ذاتا واعتبارا وهي تنافي الاحديه وهذا محل ما فصله رضي
الله عنه بقوله فانك ان نظرته به كما في قرب الفرايض بان يرفع المراد بضمير
التا وهو انت عن البين ولم يكن احد طرفي نسبة التجلي فهو الناظر نفسه فما زال
ناظرا نفسه بنفسه وان نظرته بك بان يكون انت الناظر كما في قرب النوافل
فزالت الاحديه بك وان نظرته به وبك بالجمع بين الاعتبارين كما في قربي
الفرايض والنوافل معا فزالت الاحديه علي هذا التقدير ايضا وانما زالت
الاحديه في الصورتين الاخيرتين لان ضمير التا في نظرته يعني المراد به
فيهما حيث لم يرتفع عن البين بالكليه ما هو عين المنظور المشار اليه بضمير
الها فان الناظر فيهما العبد والمنظور الرب من وجود نسبة ما اقتضت
امرين ناظرا ومنظورا متغايرين بالذات او بالاعتبار فزالت الاحديه
في كل صورة وان كان الحق لم ير الا نفسه بنفسه في الصورة الاولي ومعلوم
انه في هذا الوصف اي رويته نفسه بنفسه في الصورة الاولي ناظر
من وجه منظور من وجه فهما متغايران بالاعتبار فزالت الاحديه ايضا
فالمرضي لا يصح ان يكون مرضيا وسعيدا مطلقا اي بالنسبه الي جميع الارباب
بل يكون مرضيا وسعيدا بالنسبة الي ربه فقط الا اذا كان جميع ما يظهر به
اي بالمرضي من فعل الرب الراضي اي رب كان من الارباب بحيث لا يشذ شي منها
متحققا فيه اي في المرضي كالانسان الكامل فانه احدية جمع مظهريته جميع الارباب
وافعالها فلكون مرضيا وسعيدا علي الاطلاق لا من وجه دون وجه ففضل

اسمعيل

اسمعيل عليه السلام غيره من الاعيان يعني اعيان الاناسي الكاملين وغيرهم
بما نصه الحق به ونص عليه من كونه عند ربه مرضيا اي مطلقا فانه
سبحانه ما نص علي ذلك في احد غيره وكذلك كل نفس مطمئنة مستغرقة
علي اكتساب مراضي الحق فضلت غيرها من الانفس بتنصيص الحق علي
كونها مرضية حيث قيل لها يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الي ربك
الذي هو موطنك الاولي فيكون ذهابك اليه رجعة فما امرها
الحق سبحانه في هذا القول ان ترجع الا الي ربها الذي ناداها بقوله
يا ايتها النفس المطمئنة ودعاها بقوله ارجعي الي ربك اليه لتعرفه
فعرفته من الكل اي من كل الارباب بما ظهر فيها من افعاله واثاره راضية
مرضية اي ارجعي الي ربك راضية منه مرضية له فادخلي في عبادي
المختصين بي بدلالة يا الاضافه من حيث ما لهم هذا المقام اي مقام
العبودة المحضة فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالي
واقتصر عليه ولم ينظر الي رب غيره والا لم يكن عبدا محضا لربه مع احدية
العين اي احدية عين الارباب واتحادهم بالذات وقوله رب غيره
اما بالاضافه علي ان يكون الضمير راجعا الي كل عبد او الوصفيه علي ان
يكون الضمير راجعا الي ربه لا بد من ذلك المذكور من الاوصاف ليكون
العبد مرضيا عند ربه او لا بد من احدية العين مع تعدد الارباب
وادخلي جنتي التي هي ستري بكسر السين وهو ما تستتر به وفي بعض النسخ
التي هي ستري بفتح السين وانما فسر الجنة بما فسر لانها فعلة من الجن وهو
الستر وليست جنتي التي هي ستري سواك فانت تسترني من حيث
اطلاقي بذاتك من حيث تعينك وانما تسترت بك لا اعرف بك من حيث

مطلب

ت

تعينك لانه لايمكن ان اعرف من حيث الاطلاقي فمن عرفك فلا اعرف الابك
من حيث تقيدك كما انك لاتكون اي لاتوجد الابي من حيث الاطلاقي فمن عرفك
حق المعرفه عرفني فان حقيقتك ليست الا انا لا فرق بيني وبينك الا بالاطلاق
والتقييد وانا لا اعرف فان العقل والكشف قاصران عن كنه حقيقتي فانت لا
تعرف فان حقيقتي ماخوذه في حقيقتك قال الشيخ رضي الله عنه
ولست اعرف من شي حقيقته وكيف اعرفه وانتم فيه وقال اخر
هذا الوجود وان تعدد ظاهرا وحياتكم ما فيه الا انتم
انتم حقيقه كل موجود بدا ووجود هذي الكاينات توهم
فاذا دخلت جنته وهي نفسك دخلت نفسك وتعرف نفسك
فان الدخول فيها ليس الا بعد العلم والمعرفه وفي بعض النسخ فاذا دخلت
نفسك فتعرف نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التي عرفتها اي نفسك
بهذه المعرفه حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون صاحب معرفتين
بربك فالمعرفه الاولي معرفة به من حيث انت اي من حيث انك موجود
مغاير له متميز عنه موصوف بالكمالات المفاضة منه عليك فهي لك
علي سبيل العاريه وله بالاصالة او من حيث انك عاجز فقير منبع للنقايص
والشرور وربك قادر غني معدن الكمالات والخيرات والمعرفه الثانيه
معرفة به بك اي بسببك لكن من حيث هو اي من حيث انك عينه التي
ظهرت بصورتك لتكون مظهرا من مظاهره التي ظهر بها لا من حيث انت
اي من حيث انك ممتاز عنه مغاير له كما في المعرفه الاولي فانت عبد وانت
رب لمن له فيه انت عبد اي لمن انت عبد له فيه الضمير الاخير ايضا للموصول
فان كل موجود متحقق في الوجود للحق ظاهر فيه لانه كالمراة له فكل ما ثبت له

ايضا كالعبودية وغيرها انما يثبت له فيه واثبات الربوبيه للعبد بالنسبة
الي الرب انما هو باعتبار ابقا الربوبيه عليه وانت رب وانت عبد
لمن له في الخطاب يعني خطاب الست بربكم عهد منك اليه بالاعتراف
بربوبيته كما يدل عليه حكاية الحق عن المخاطبين بقوله قالوا بلي فكل عقد
اي كل عهد وكل عقيد عليه شخص يكون ذلك العقد بينه وبين ربه
الخاص يحله اي يحل ذلك العقد ويخالفه من سواه عقد اي يخالفه عقد
حال كون ذلك العقد صادرا من سوي ذلك الشخص فان لكل شخص
عقدا مخصوصا بحسب استعداده يخالفه وينافيه عقد مخصوص
لاخر وجعل بعض الشارحين لفظ من في قوله من سواه مفتوحة الميم
علي ان تكون موصولة وقال معناه فكل عقد اي اعتقاد عليه شخص يحله
من سواه فهو عقد اي قبل الامر يحتي الشارح الصدر منه والمحكم رضي الله عنه
فيما سبق بكون كل من الرب والمربوب راضيا مرضيا كان يحل ان يشير الي معني
قوله تعالي رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه فقال
ورضي الله احد به جمع الاسما عن عبيده عن كل عبد عبد باعتبار الاسم
الخاص الذي بربه فهم اي العبيد مرضيون اي كل عبد مرضي للاسم
الخاص به وذلك لا ينافي عدم كونه مرضيا لاسم اخر كما يدل عليه قوله
تعالي ولا يرضي لعباده الكفر ورضوا اي العبيد عنه اي عن الله كل عن
اسمه الخاص به بحسن قبوله لظهور اثاره واحكامه فهو اي الله مرضي
لهم فتقابلت الحضرتان حضرة الربوبيه وحضرة العبوديه المفهومتان
من قوله تعالي رضي الله عنهم ورضوا عنه تقابل الامثال فكل واحد
منهما يماثل الاخري ويشابهها في كونها راضيه مرضيه والامثال اضداد

ولامثل في الوجود في نظر شهود صاحب مقام الجمع فلامثل في الوجود في نظر
شهوده فينتفي عنده التقابل فلاحكم كشفه به وانما قال الامثال اضداد
لان المثلين لايجتمعان في محل واحد اذ حيث يجتمعان فيه لايتميزان لان
تميزهما لايكون الا بتميز المحل وماثمه اي في مرتبه الامثال الا متميز فالمثلان
متميزان فلايجتمعان فهما ضدان فماثمه اي في حضرة الربوبيه والعبوديه
مثل فما في الوجود مثل لانحصار الوجود في تلك الحضرات واذا لم يكن في الوجود
مثل فما في الوجود ضد لان الاضداد امثال لتماثلهما في الضديه وانتفا
المثل والضد وان كان متفرعا على ماسبق لكنه رضي الله عنه استدل
عليه لزيادة التوضيح بقوله فان الوجود حقيقة واحدة نافيه للكثرة
والشي لايضاد نفسه لافي ضمن المماثلة ولافي غيرها واذا ارتفعت الامثال
والاضداد فلم يبق في الوجود الا الواحد الحق لم يبق كاين سواه فماثم شي
موصول يسمى اخر بالمماثلة ولاثم شي بابن عن شي اخر بالمضاده بذا اي بما
ذكرنا من الوحدة الصرفة جاء هادم الاعيان والكشف فما ارى بعيني الا بصيرتين
او البصر والبصير الاعينه الواحد بالوحدة الصرفة الغير المتكثر بالامثال
والاضداد اذا عاين ولما نفى الشيخ رضي الله عنه وجود الامثال وتقابلها
المستلزم نفيها نفي التقابل اعني الراضي والمرضي من الحق والخلق وكان
ذلك النفي نظرا الى شهود صاحب مقام الجمع اراد ان يثبتهما نظرا الى شهود
صاحب مقام الفرق بعد الجمع ويشير الى ان في الاية ايضا اشارة ان اثباتهما
انما هو بالنظر اليه لا مطلقا فقال ذلك اي اثبات التقابل والحكم بكون
الرب راضيا والعبد مرضيا وبالعكس لمن خشي ربه ان يكونه اي يتحد به
لغلبة شهود الوحدة عليه ويرتفع التمييز بينهما في نظر شهوده فيختل امر

العبودية والربوبية وهذه الخشية انما هي لعلمه بالتمييز بين الرب وعبده
وبين ايقاعه المفضي الى عدم بلوغه الى مرتبة الكمال دلنا على ذلك التمييز
جهل اعيان ظاهرة في الوجود وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه لنا
اي حاصل معلوم لنا دالا على ذلك التمييز من الموصوف من جهل اعيان ظاهرة
بما اتي به اي اخبر عالم فان ذلك الاختلاف بالجهل والعلم يدل على التمييز
بين الموصوفين بهما فقد وقع التمييز بعد العبد فقد وقع التمييز
بين الارباب لان اختلاف المعلولات يدل على اختلاف العلل وبين الارباب
وعبيدها ايضا لوجوب مغايرة العلل المعلولاتها ولو لم يقع التمييز
بين الارباب التي هي الاسما لفسر الاسم الواحد الالهي من جميع وجوهه بما
فسر به الاخر والمعز لايفسر بالمذل لكنه اي المعز هو اي المذل
من وجه الاحديه اي احديته الذات كما تقول في كل اسم انه دليل اي دال
على الذات المطلقة وعلى حقيقته اي حقيقة ذلك الاسم وخصوصيته
المميزة له عن ساير الاسما واحد وان كانت الاسما بحسب خصوصياتها
من حيث هو اسم خاص مميز عما عداه فالمسمى في جميع الاسما واحد وان
كانت الاسما بحسب خصوصياتها كثيرة فالمعز هو المذل من حيث
المسمى والذات والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته
التي هي مفهومه الخاص فان المفهوم يختلف في الفهم اي العقل في كل
واحد منهما اي من المعز والمذل وان اتحد في الخارج سعد اولا ينظرون
الى الحق وتعريه اي تجرده عن لباس الخلق بان يجعله موجودا خارجيا
مجردا عن التعينات الخلقية منزها عن التقيدات المظهرية ولا ينظر
الخلق وتكسوه سوى الحق اي تكسوه لباس الغيرية بان يجعله مجردا عن الحق

مغاير الله من كل الوجوه بل انظر الحق في الخلق والخلق في الحق لترى الوحدة في الكثرة
والكثرة في الوحدة ولم يكن شهود احدهما مانعا عن شهود الاخر وهو في مقام
احديته وتجرده عن المظاهر وشبهه في مقام واحديته وتلبسه بالمظاهر
وقم بالجمع بين التنزيه والتشبيه في مقعد الصدق الذي ليس فيه شائبة
كذب فان التنزيه المحض تكذيب لمقام التشبيه وفي التشبيه الصرف
تكذيب لمقام التنزيه ومقعد الصدق الذي ليس فيه شائبة كذب
هو مقام الجمع بينهما وكن في الجمع اي وبعد ما قدرت على شهود الوحدة في الكثرة
وشهود الكثرة في الوحدة من غير ان يمنع احدهما عن الاخر فكن في الجمع وشهود
الوحدة ان شئت وان شئت ففي الفرق وشهود الكثرة فانه لا منافاة بينهما
عندك تحز بالكل ان كل يدا قصب السبق اي تحرز وتجمع بسبب هذه المقامات
وجمعيتها ان تبدى اي ظهر وحصل لك كل واحد منها قصب السبق على من
لم يحصل له هذه الجمعية فقوله تحز مجزوم على انه جواب للامر وقوله
قصب السبق منصوب على انه مفعول تحز فلا تفني بحسب حقيقتك
التي هي الحق ولا تبقي بحسب تعيناتك التي هي شؤون الحق وهو تعالى في كل
يوم هو في شان ولا تفني اي لا تحكم بفنائك من حيث تلك الحقيقة ولا تبقي
اي لا تحكم ببقائه من حيث تعيناتها او المعنى على انه لا تفني في الحق سبحانه
بنفسك بل بتجلياته الجلالية ولا تبقى بعد فنائك فيه بنفسك بل بتجلياته
الجمالية وكذلك لا تفني لا توصل احدا الى الفناء فيه بنفسك ولا تبقي اي لا توصل
احدا الى البقاء به بعد الفناء فيه بنفسك بل المفني والمبقي هو الله سبحانه
بتجلياته الجلالية والجمالية ولا تلق عليك الوحي في غير اي في صورة تغاير
الحق مطلقا بل لا تغايره الا من حيث الاطلاق والتقييد او في صورة تغاير

مطلقا

مطلقا فان الحقيقة واحدة ولا مغايرة الا بحسب التعينات ولا تلق ايضا على غير
اي في صورة تغاير الحق سبحانه مطلقا وتغايرك مطلقا على ما عرفت ولما اثنى
الحق سبحانه على اسمعيل عليه السلام بصدق الوعد اراد ان يبين في حكمته
اسراره فقال الثنا انما يتحقق بصدق الوعد واتيان الوعد بالموعود
لا بصدق الوعيد واتيان المتوعد بما توعد به اذ لا يثنى عقلا وعرفا
على من يصدر منه الافات والمضرات بل على من يصدر منه الخيرات والمبرات
والحضرة الالهية تطلب بالذات من العبيد حيث اخرجهم من العدم الى الوجود
وبلغهم مظاهر اسمائه وصفاته الجميلة الثنا المحمود بالذات وقوله
المحمود اما صفة كاشفة للثنا او مقيدة بنا على ان مطلق الثنا على اثبات
الصفات مطلقا فيثني عليها اي على الحضرة الالهية بصدق الوعد واتيانها
بالموعود لا بصدق الوعيد واتيانها بما توعدت به بل بالتجاوز والعفو
عما يوجب الوعيد فان قلت التجاوز والعفو يستلزم كذب الخبر الدال
على الوعيد والحضرة الالهية منزهة عن ذلك قلت لعل الشيخ رضي الله
عنه ذهب الى ان الوعيد ليس بخبر حقيقة بل هو تهديد وزجر اذ قد
تقرر في العربية ان الكلام الخبري يجيء لمعان كثيرة غير الاعلام والاخبار كالتلهف
والتحسر والدعا وغير ذلك ثم استشهد رضي الله عنه على ان الثنا انما يكون
بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بقوله تعالى فلا تحسبن الله مخلف
وعده رسله حيث خص نفي الخلاف بالوعد بالذكر في مقام الثنا ولم يقل
مخلف وعده رسله ووعيده ولم ينف اخلاف الوعيد ايضا ولا يخفى على الفطن
ان هذه العبارة لا تقتضي وقوع الوعيد بالنسبة الى الرسل فضلا عن ان يكون
في القران حتى يرد ما اورده بعض الفضلا من انه لم يجي في القران المجيد وعيد

للرسل صلوات الله وسلامه عليهم ويدل على انه رضي الله عنه لم يقصد وقوع الوعيد
بالنسبة الى الرسل قوله بل قال ونتجاوز عن سيئاتهم في ضمير الجماعة ليس عايدا
الى الرسل فهو سبحانه وعد بالتجاوز عن السيئات مع انه توعد على ذلك اي على
اقتراف السيئات وهو لا يخلف وعده فيتجاوز عن السيئات فلزم اخلافه الوعيد
على اقترافها فاثنى على اسمعيل عليه السلام بانه كان صادق الوعد وقد
زال الامكان اي امكان وقوع الوعيد في حق الحق سبحانه لما فيه اي في الامكان
من طلب المرجح يعني ما يرجح جانب الوقوع على اللاوقوع ولا مرجح ههنا فان المرجح
هو السيئات وهي متجاوز عنها فان قلت دخول بعض عصاة المومنين النار
وخلود الكافرين فيها كما يشهد به القران وصرح به الشيخ رضي الله عنه ايضا
يدل على وقوع الوعيد فكيف يصح الحكم بزوال امكانه قلت الوعيد حقيقة
هو الاخبار بخلود التعذيب بالنار لا التعذيب مطلقا فان التعذيب الزايل
في الحقيقة تطهير وتزكية للمعذب عن موانع اللطف والرحمة فالاخبار به في
الحقيقة وعد لا وعيد بخلاف التعذيب الغير الزايل فانه لا خير فيه بالنسبة
اليه سعيد فلم يبق الا صادق الوعد وحده وما الوعيد الحق اي لما توعد
به الحق وهو التعذيب الغير الزايل عين تعاين وان دخلوا اي اهل الوعيد
دار الشقا التي هي النار فانهم بالاخرة واقعون على لذة كاين فيها اي في تلك
اللذة نعيم مباين نعيم جنان الخلد فقوله نعيم مباين مبتدا خبره قوله
فيها المقدم عليه وقوله نعيم جنان الخلد مفعول للمباين فالامر في النعيمين
من حيث كون كل واحد منهما يلتذ به واحد وبينهما اي بين النعيمين عند
التجلي الواقع بحسب استعدادات المتجلي لهم تباين في الصورة فان نعيم اهل الجنة
انما ظهر بصور الحور والغلمان والولدان وغيرهما ونعيم اهل النار بصورة النيران

فانهم

١٠١

فانهم يتلذذون بها وان كان بعد تطاول الازمان يسمى نعيم اهل النار عذابا
وعذوبة طعمه اجزا وذاك اي تسميته عذابا له كالقشر والقشر صاين
للب عن تطرق الآفة اليه فكما ان القشر يصون لبه عن الآفات كذلك لفظ
العذاب يصون معناه عن ادراك المحجوبين عن حقايق الاشيا اعلم ان لاهل
النار الخالدين فيها كما يظهر من كلام الشيخ رضي الله عنه وتابعيه حالات
ثلاث الاولى انهم اذا دخلوا انسلط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم وملكهم
الجزع والاضطراب فطلبوا ان يخفف عنهم العذاب او انه يقضى عليهم
او ان يرجعوا الى الدنيا فلم يجابوا الى طلباتهم والثانية انهم اذا لم يجابوا
الى طلباتهم وطنوا انفسهم على العذاب فعند ذلك رفع الله العذاب
عن بواطنهم وخبت نار الله الموقدة التي تطلع على الافيدة والثالثة
انهم بعد مضي الاحقاب الفوا العذاب وتعودوا به ولم يعذبوا
شدته بعد طول مدته ولم يتالموا به وان عظم الى ان آل امرهم
الى ان يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو هبت عليهم نسيم من الجنة استكرهوه
ويعذبوا به كالجعل وتاذيه بريحة الورد عافانا الله وجميع المسلمين عن ذلك

فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية

الروح اما بضم الراكما ذهب اليه صاحب الفكوك رضي الله عنه واما بفتحها
كما ذهب اليه بعض الشارحين وانما كانت هذه الحكمة المبتنية على قسمة
الدين وذكر اقسامه واحكامه روحية لان المعاني الثلاث التي هي للدين
اعني الانقياد والجزا والعادة انما هي من شان الروح المجرد المدبر للبدن
وانما كانت روحية بفتح الرا لان بكل واحد من تلك المعاني الثلاثة يحصل
للروح الدايم السرمدي اما بالانقياد فلان من انقاد لاوامر الحق واستسلم لوجهه

وجد الراحة القصوى في العاجل والاجل واما بالحرا فلان من عرف ان الحرا
تترتب على اعماله واعماله من مقتضيات ذاته استراح من الاعتراض
على غيره فلا يحمد الا نفسه ولا يواخذ الا نفسه واما بالعادة فلانه
من اعتاد بشي الفه وفي الالفة ترتفع الكلفة وفيه الراحة وانما خصت
بالكلمة اليعقوبية لتخصيص الحق سبحانه على يعقوب عليه السلام
حين حكى وصية ابراهيم بنيه بالاقامة على الدين الذي له نسبة خاصة
الى كل من الروح والروح كما ذكرت اعلم ان الدين في اللغة يطلق على ثلثة
معان الانقياد والحرا والعادة وفي الشرع على ما شرع الله سبحانه
لعباده من الاحكام او شرعه بعض عباده فاعتبره الله سبحانه فالشيخ
رضي الله عنه قسمه بالمعنى الشرعي الى قسمين ونبه على اعتبار المعاني
الثلاثة اللغوية فيه فقال الدين دينان احدهما دين بعين وبعرر
عند الله وعند من عرفه الحق تعالى من الانبيا بالوحي اليهم وعند من
عرفه من عرفه الحق من ورائهم طبقة بعد طبقة بتبليغ الانبيا اليهم
وثانيهما دين بعين وبعرر عند الخلق موافقا لما شرعه الله سبحانه
في الغاية المترتبة عليه من المعارف الالهية والكمالات النفسانية
والمراتب الاخروية وقد اعتبره الله سبحانه لهذه الموافقة فالدين
الذي عند الله هو الذي اصطفاه اي اختاره الله واعطاه الرتبة العليه
على دين الخلق والعامل في الجار والمجرور اما الاصطفا او العلو على سبيل التنازع
فقال تعالى مشيرا الى هذا الدين واصطفاه اياه ووصى بها ابرهيم بنيه
ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون
اي منقادون اليه اي الى ذلك الدين باطنا بالاذعان والقبول وظاهرا

بالعمل بمقتضاه وانما وصاهم بالانقياد اليه لان الدين الذي هو الاحكام
الشرعية الوضعية لا يتم سعادة ما لم ينقد اليه فهذه الوصية تدل
على اعتبار الانقياد الذي هو احد معانيه اللغوية فيه ولا يخفى عليك ان
عند اعتبار الانقياد الى الدين ينبغي ان يراد به الاحكام الموضوعة لا الانقياد
فانه لا معنى للانقياد الى الانقياد ثم اكد ذلك الاعتبار بقوله وجا الدين
في قوله تعالى ان الله اصطفى لكم الدين بالالف واللام للتعريف والعهد
فهو اي الدين المعرف بالالف واللام دين معلوم معروف معهود بين المتكلم
والمخاطب وهو اي الدين المعلوم المعروف ما يدل عليه قوله تعالى ان
الدين عند الله الاسلام وهو اي الاسلام الانقياد فالدين عند الله الانقياد
وهذا الحكم من قبيل قوله عليه السلام الحج عرفة مبالغة في اعتبار الانقياد في
الدين لانه عين الدين فاذا كان الالف واللام في الدين الذي وصى به
ابرهيم اشارة الى الدين الذي في قوله ان الدين عند الله الاسلام كان
الانقياد معتبرا هناك كما انه معتبر هاهنا فالدين عبارة عن انقيادك
اي عما شرعه الله من حيث انقيادك له فهو من هذه الحيثية من عندك
والذي من عند الله خاصة من غير مدخلية العبد فيه هو الشرع
الذي انقدت انت اليه اي ذات هذا الشرع من غير اعتبار معنى الانقياد
فيه فالدين الانقياد اي مثل ما شرعه الله من حيث الانقياد والناموس هو
الشرع الذي شرعه الله من غير اعتبار معنى الانقياد فيه وانما سمي ذلك
ناموسا فان ناموس الرجل صاحب سره الذي يخصه بما يستره عن غيرك
ولا شك ان الشرع سر مستور مطوي به على غير الانبيا فهو مختص بهم
لا يفي بي باسمهم فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذي

قام بالدين واقامه اي انشاه كما امر به في قوله تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى
ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كما تقيم الصلوة والعبد هو المنشي للدين
من حيث الانقياد والحق هو الواضع للاحكام والانقياد عين فعلك فالدين
من حيث الانقياد من فعلك فما سعدت الا بما كان منك من الانقياد فما اثبت
السعادة لك الا ما كان فعلك يعني الانقياد فان بالانقياد للاحكام الالهيه
يتصف العبد بالسعادة كذلك ما اثبت الاسما الالهيه الفعليه الا افعاله
فان الحق سبحانه ما لم يخلق شيئا مثلا لم يتصف بالخالقيه واذا لم يتقيد الاسما
الالهيه بالفعلية على ما هو الظاهر من كلام الشيخ رضي الله عنه فالمراد
باثباتها اظهارها وهي اي افعاله انت تخاطب كل عين فلا تختص بما له
صلاحية الخطاب من ذوي العلم ولهذا صرح ثانيا بما هو نص في العموم
فقال وهي اي افعاله المحدثات فبآثاره سمي الها وبآثارك سميت
سعيدا فانزلك الله تعالى منزلته في التسمية بالاسما بواسطة الاثار اذا
اقمت الدين وانقدت لما شرعه الله لك وسأبسط في ذلك ان شا الله تعالى
ما يقع به الفايدة اي في بيان معنى الانقياد بعد ان بين الدين الذي عند
الخلق الذي اعتبره الله سبحانه فالدين سوا كان عند الله او عند الخلق كله
لله فان ما عند الخلق ايضا اعتبره الله تعالى اذ هو على كلا التقديرين ما
شرعه الله او العبد لكن من حيث الانقياد والانقياد انما يكون لله والدين
كله من حيث الانقياد صادر منك لانه فعل من افعالك لا منه اي لا من الله
سبحانه اي من مقامه الجمعي الا بحكم الاصالة فان الاصالة في الافعال الصادرة
من مقامه التفصيلي انما هو لمقامه الجمعي ثم شرع الله رضي الله عنه في بيان

الدين الذي عند الخلق فقال قال الله تعالى ورهبانية ابتدعوها
اي الطريقة التي اخترعها الراهبون وهم العلما الزاهدون المنقطعون
الى الله من امة عيسى عليه السلام وهي اي الرهبانية النواميس الحكمية اي
الشرايع المشتملة على الحكمة الالهيه والمصلحة الدينيه ولما كانت هذه
العبارة شاملة لما شرعه الله ايضا اخرجه بقوله التي لم يجي الرسول
المعلوم في عرف الجمهور وانما قيد بذلك لان وسايط الفيض كلها رسل
الله بها اي بتلك النواميس في حق العامة لا الخاصة فقط كالدين الذي
عند الخلق وقيد بذلك تنبيها على ان ما جا به النبي لا يكون مختصا ببعض
من الامة بالطريقة الخاصة بالانبيا المعلومة في العرف وهي طريق الوحي الجلي
وانما قيد بذلك لان ما جا به الرسول لا بالطريقة الخاصة بالانبيا بل بالطريق
الشاملة للاوليا ايضا فهو من الرهبانية المبتدعة ولا يخفى عليك انه اذا
كان الدين الذي عند الخلق هي النواميس الحكمية على الوجه الخاص ينبغي
ان يكون الدين الذي عند الله ايضا تلك النواميس لكن على وجه اخر
لا الانقياد اليها فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها اي في تلك
النواميس الحكم الالهي الذي هو الثابت عند الله في الامر المقصود بالوضع
المشروع الالهي وهو تكميل النفوس علما وعملا اعتبرها الله سبحانه
وتعالى اعتبار ما شرعه من عنده تعالى وما كتبها اي ما فرضها الله
عليهم ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث
لا يشعرون اي من الوجه الخاص الذي لم يكن لهم شعور به جعل في قلوبهم
تعظيم ما شرعوه يطلبون بذلك التعظيم وانما شرعوه رضوان الله
على غير الطريقة النبوية المعروفة اي المعلومة بالتعريف اي بتعليلها

بالوحي الالهي والمراد بطلبهم على غير الطريقة النبوية انهم اتوا بامور زايدة على
الطريقة النبوية موافقة لها في الغاية والغرض مما فرضها الله عليهم كالامور
التي التزمها الصوفية في هذه الامة من غير ايجاب من الله سبحانه كتقليل
الطعام وكثرة الصيام والاجتناب عن محافظة الانام وقلة المنام والذكر على الدوام
وفي بعض النسخ على الطريقة النبوية وهو ايضا صحيح لان الطريقة المبتدعة لما كانت
موافقة للطريقة النبوية في الامر المقصود منها فكانها هي فقال تعالى فما رعوها
اي الرهبانية المبتدعة هولاء الذين شرعوها من متبوعهم والذين شرعت لهم
من تابعيهم حق رعايتها الا ابتغاء رضوان الله اعلم ان نظم الاية هكذا ورهبانية
ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فذهب
اكثر المفسرين الى ان الاستثناء منقطع يعني نحن ما فرضناها عليهم لكن ابتدعوها
ابتغاء رضوان الله والشيخ رضي الله عنه نظر الى المعنى وقرره على ما قرر فان
ابتدعوها اذا كان لابتغاء الرضوان ينبغي ان تكون رعايتها ايضا له وللتنبيه
على هذا قرر المعنى على ما قرر لا انه جعل الابتغاء استثناء متصلا من قوله
فما رعوها حتى يلزم تفسير الاية على ما هو خلاف قواعد العلوم العربية
ولذلك اي لابتغاء رضوان الله بها واعتقادها وسيلة اليه اعتقدوا
اي الرهبانية المبتدعة ولحبوها فاتينا الذين امنوا بها منهم اجرهم وكثير
منهم اي من هولاء الذين شرع فيهم اي في شانهم هذه العبادة فاسقون
اي خارجون عن الانقياد اليها والقيام بحقها ومن لم ينقد اليها لم ينقد
اليه مشرعه وهو الحق سبحانه فان مشرع الطريقة المبتدعة بالاصالة
هو الحق سبحانه بما فرضه من اعطاء الخير والثواب وفي بعض النسخ ومن لم
ينقد الى مشرعه لم ينقد اليه مشرعه وتذكير الضمير لرجوعه الى الموصول

مطلب

واصافة

واضافة المشرع اليه لملابسة ان الشرايع انما هو لاجله وارجاعه الى الطريقة
المبتدعة بتاويل الدين عند ربه لكن لهذا الامر اي الشان الالهي يعني الانقياد
اي انقياد مشرعه اليه وان لم يكن بما يرضيه وبيانه ان المكلف اما منقاد
وبالموافقة واما مخالف فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه اي لوضوح
حاله وظهور انقياد مشرعه اليه واما المخالف فانه يطلب بخلافه الحاكم
عليه فقوله الحاكم مجرور على انه صفة للخلاف او منصوب على انه مفعول
له اي لمخالفته الاسم الحاكم عليه من الله احد امرين اما التجاوز والعفو
عن خلافه بحكم ليظهر حكم اسم العفو والغفور واما الاخذ على ذلك
الخلاف ليظهر حكم اسم المنتقم والقهار ولا بد من احدهما لان الامر اي
الامر المقتضي لاحدهما وهو استحقاق المكلف المخالف حق ثابت في نفسه
ومقتضى الحق حق فقد صح انقياد الحق الى عبده لافعاله وما هو عليه اي
ولما هو عليه من الحال المقتضي لاحد الامرين فالحال اي حال العبد
هو المؤثر في انقياد الحق له فمن هنا اي من اجل ان حال العبد وفعله موافقا
كان او مخالفا هو المؤثر في انقياد الحق له فكان انقياد الحق جزاء لفعله كان
الدين جزاء اي معتبرا فيه الجزاء لان الانقياد وعدمه يترتبان على الدين
وعلى الانقياد وعدمه تترتب الجزاء فتحقق معنى اخر من معانيه الثلثة
وفسر الجزاء وقسمه بقوله اي معاوضة بما يسر وبما لا يسر فبما يسر اي جزاء
بما يسر ما يدل عليه قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه هذا جزاء
لما يسر فان رضي الله عنه يسرهم فيرضون عنه وجزاء بما لا يسر ما يدل
عليه قوله تعالى ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا هذا جزاء بما لا يسر
بيرا اي التجاوز المفهوم منه جزاء ايضا فان التجاوز ايضا مما يقتضيه حال

من احوال العبد فهو جزاله ولما لم يكن المحا وزجزا للسيات كان في كونه جزا خفا
حكم عليه بانه جزا ولم يقيده بقوله بما يبر لظهور كونه منه ولا يخفي ان الجزا بالرضوان
بالنسبة الي المطيعين و بالتجاوز بالنسبة الى العاصين فيه لهذا الكلام علي ان الجزا
بما يبر يحقق بالنسبة الى الفريقين ولا يختص بالاول **فقد صح ان الدين هو الجزا**
اي معتبر فيه الجزا هذا نتيجة الى الفريقين لما سبق الي قد ثبت بما سبق ان الدين
الذي اعتبر فيه الانقيا داعتبر فيه الجزا ايضا **وكما ان الدين هو الاسلام**
والاسلام عين الانقيا د اي انقيا د العبد لما شرعه الله **فقد انقاد** اي فكذلك
قد انقاد الحق سبحانه العبد **الي ما يبر** للعبد **والي ما لا يبر** العبد فهو الانقياد
من الطرفين **وهو** اي انقيا د الحق اليهما هو **الجزا** لانقيا د العبد وعدمه **هذا**
اي جعل احد الفعلين من العبد والاخر من الحق سبحانه جزا لما من العبد **لسان الظاهر**
في هذا الباب اي باب الجزا وبيانه **واما سره وباطنه** اي سر الجزا وحقيقته
الباطنة عن فهم اهل الظاهر **فانه** اي الجزا **تجل** اي تجلي حال من احوال العبد وظهوره
في مراة وجود الحق تبعا لحال الاخر من احواله فالحال الثاني اعتبار تبعيته للاول
وترتبه عليه جزاله **فلا يعود على الممكنات من الحق الا ما يعطيه ذواتهم**
المنقلبة **في احوالها فان لهم في كل حال صورة** وجودية يناسبه ويخالف
الصور الوجودية التي لساير احوالهم **فتختلف صورهم لاختلاف احوالهم**
فيختلف التجلي اي تجلي وجود الحق لهذه الصور **لاختلاف الحال فيقع الاثر**
الذي هو التلذذ والتعذب **في العبد بحسب ما يكون** اي يوجد تجلي الوجود
الحق بصور احواله فان كانت صورته ملايمة له فهي خير والا فضده **فما اعطاه**
الخير سواه ولا اعطاه ضد الخير غيره وانما قال ضد الخير ولم يقل الشر تنبيها
علي ان الشر من حيث هو شر لا يقبل الوجود بل من حيث نسبته الي الخير ومضادته

المطهره

المطهرة اياه كما قيل فبضدها يتبين الاشيا **بل هو منعم ذاته ومعذبها فلا**
يذمن في ضد الخير **الا نفسه ولا يحمدن** في الخير **الا نفسه** فان كلا من الخير وضده
انما هو صورة حال من احواله ظهرت في مراة الوجود الحق بحسب علم الحق به وباحواله
وعلم الحق به وباحواله لا يكون الا على ما هو عليه في نفسه **فلله الحجة البالغة**
عليهم **في علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم** فلا يتعلق به الا على ما هو عليه في نفسه
وذلك سر القدر **ثم السر الذي فوق هذا** السر الذي ذكرنا **في هذه المسيلة**
الممكنات لا تزال ثابتة **علي اصلها من العدم** اي على اصلها الذي هو العدم ما شمت
رايحة الوجود فمن في قوله **من العدم** بيانية **وليس وجود الا وجود الحق** متلبسا
بصور احوال ما هي عليه الممكنات في انفسها واعيانها اي بصور احوال
تكون الممكنات عليها فقوله الممكنات تفسير للضمير واضافة الاحوال
الي الموصول بيانية **فقد علمت من يلتذ** بادراك ما يلايم **ومن يتالم** بادراك
ما لا يلايم فالملتذ والمتالم هو الحق سبحانه اذ لا التذاذ ولا تالم لما لا وجود
له لكن بعد تلبسه بصور احوال الممكنات وتجليه بها **وكذلك قد علمت**
ما يعقب كل حال من الاحوال فانه من تجلياته سبحانه بصورة حال تابع
لحال اخر مترتب عليه **وبه** اي بهذا التعقب **سمي الجزا عقوبة وعقابا**
فالعقوبة والعقاب ماخوذان من العقب **وهو** اي استعمال العقوبة
والعقاب **شايع** بحسب اصل اللغة **في الخير والشر** اذا كانا مترتبين على
امر اخر جزاله **غير ان العرف سماه في الخير ثوابا وفي الشر عقابا ولهذا** اي لاجل ان
كل جزا حال يعقب حالا اخر **سمي او شرح** اي فسر **الدين** الذي هو الجزا **بالعادة**
لانه اي لان صاحب الدين **عاد عليه ما يقتضيه** استعداده **ويطلبه**
حاله فالدين الذي **هو** الجزا هو **العادة** اعلم ان حاصل كلام الشيخ رضي الله عنه

ان الدين الذي وصى به ابرهيم بنيه الدين الذي هو الاحكام الوضعيه الشرعية
والمعاني الثلثة اللغوية معتبرة فيه ايضا فانه يستتبع انقياد العبد له
وجودا او عدما وعليه يترتب انقياد منشرعه للعبد فانقياد المشرع له جزا
لانقياده وجودا وعدما والجزا في الحقيقه عين الفعل الذي هو جزا له لكن في صورة
اخرى فيتحقق العادة التي هي العود لكنه قد وقع في ادا هذا المعنى مسامحات لعله
اعتداده رضي الله عنه بالعباره ووضوح المقصود عند ذوي الفهم ثم استشهد
على استعمال الدين في معنى العادة بقول الشاعر فقال قال الشاعر كدينك
من ام الحويرث قبلها اي عادتك ومعقول العاده اي تعود الامر ثانيا بعينه
الى حالة الاول وهذا العود بعينه ليس ثمه اي في صورة الجزا ان العاده بهذا
التفسير تكرار ولا تكرار في الوجود فكيف في الجزا فان الوجود الحق كما قال ابو طالب
المكي رحمه الله لا يتجلى في صورة مرتين لكن العاده اي الامر الذي يعود حقيقه
واحده معقوله لا تعدد ولا تكرر فيها الا من حيث ظهورها في صورة مختلفه
شخصيه والتشابه في تلك الصور موجود فان كل واحد من تلك الصور وان كانت
مغايره في تشخصها للصور الاخرى لكنها باعتبار ان كل واحد منها صورة شخصيه
لحقيقه واحده امثال واشباه وتكرر الاشباه باعتبار ما به التشابه عود بل تكرار
ظهور تلك الحقيقه في الصور المتشابهة ايضا عود فحصل نعلم مثلا ان زيدا عين
عمرو في الانسانية وما عادت الانسانيه في نفسها اذ لو عادت لتكثرت
وهي حقيقه واحده والواحد لا يتكثر في نفسه فمن هذه الحيثيه لا تكرار
ولا عود ونحن نعلم ايضا ان زيدا ليس عين عمرو في الشخصية فشخص زيد ليس شخص
عمرو مع تحقق وجود الشخصية اي حقيقه في الاثنين فحصل بينهما نسبة
فقول في الحس عاده اي التشخصيه او الحقيقه لهذه النسبة وعود في الحكم

الصحيح

الصحيح في العقل لم تعد لوحدة الحقيقه فما ثمه عادة بوجه واعتبار يعني
وحدة الحقيقه وثمه عاده بوجه واعتبار يعني تكثر الحقيقه بصورها الشخصيه
وتشابه تلك الصور في كونها صورا شخصيه لتلك الحقيقه كما ان ثمه جزا
بوجه وهو كون الحال الثاني تبعا للحال الاول مترتبا عليه وما ثمه جزا
بوجه وهو كون الحال الثاني حالة براسها للعين الممكنه فان الجزا الذي هو
الحال الثاني ايضا حال في الممكن براسه من احوال عين الممكن بمقتضيه عين
الممكن كساير الاحوال من غير فرق في غاية ما في الباب انه يقع عقيب حال اخر
وهذا اي كون الجزا ايضا حالا يقتضيه عين الممكن كساير الاحوال
مسئله اغفلها علما هذا الشان اي اغفلوا ايضاحها على ما ينبغي لا انهم
جهلوها فانها من سر القدر المتحكم في الخلايق وعلما هذا الشان عالمون به
فيكونون عالمين بهما ايضا ولما فرغ رضي الله عنه عن بيان الدين العرفي
الشرعي الموصى به واعتبار معانيه الثلثه اللغويه فيه اراد ان يبين
نسبة الانبيا وورثتهم الذين يبلغونه الى المامورين ويكلفونهم به اليه
والى المامورين به فقال واعلم انه كما يقال في الطبيب انه خادم الطبيعه
كذلك يقال في الرسل والورثه اي ورثتهم من العلما انهم خادموا الامر
الالهي في العموم حيث يبلغونه الى المامورين المكلفين ويمدونهم في امتثاله
بالترغيب والترهيب ليكون نافذا فيهم الى غير ذلك وقوله في العموم
متعلق بقوله يقال اي القول بانهم خادموا الامر الالهي انما هو في عرف
عموم الخلايق والنظر الظاهر وهم اي الرسل وورثتهم في نفس الامر وعرف
الخصوص خادموا احوال الممكنات من الهدايه والارشاد وامثالها فانهم يظهرونها
في من يستعد لها من الممكنات ويدرجونها في مراتب كمالها ويصونونها عن اضدادها

وانما جعل خدمة احوال الممكنات فوق خدمة الامر الالهي لان الامر الالهي من مقتضيات احوال الممكنات فما لم يقتض الممكنات توجه الامر الالهي اليها لم يتوجه اليها فهي اصل بالنسبة اليه وخدمتهم اي خدمة الرسل والورثة من جملة احوالهم التي هم عليها في حال ثبوت اعيانهم في علم الحق سبحانه فانظر ما اعجب هذا الامر من كون الاشرف خادما للاخس ولما حكم رضي الله عنه بكون الطبيب خادما للطبيعة والرسل وورثتهم خدمة للامر الالهي بل لاحوال الممكنات والمتبادر من الخدمة المطلقة ان يكون في جميع الامور وليس الامر هاهنا كذلك دفعه بقوله الا ان الخادم المطلوب بالذكر ههنا اي في هذا المقام انما هو واقف عند مرسوم مخدومه اي ما رسمه المخدوم وعينه من احواله ليخدم الخادم فيه ولا يتجاوز منه الى غيره مثل الحال وليس خادما مطلقا اي في جميع الامور بل فيما رسمه وعينه وذلك الرسم والتعيين من المخدوم اما بالحال كما في الطبيعة فان الطبيعة لا تطلب بلسان حالها من الطبيب الا حفظ الصحة وازالة المرض لان خلقها لذلك ولا تقتضي عند عروها عن الامور الغريبة الا ذلك فالطبيب انما يخدمها في ذلك لا غير واما بالقول كالحق سبحانه فانه رسم لخادمي امره بالقول ان يخدموه فيما له وجه في الهداية لا مطلقا ثم بين ما ذكر من ان الخادم المطلوب ههنا انما هو المقيد لا المطلق بقوله فان الطبيب انما يصح ان يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بالحكم المساعدة لها فيما اقتضته في حد ذاتها عريه عن العوارض الغريبة لحفظ الصحة وازالة المرض لا فيما اقتضته مطلقا فان الطبيعة لانضياف العوارض الغريبة اليها قد اعطت اي اقتضت في جسم المريض مزاجا خاصا به سمي مريضا فلو ساعدها الطبيب خدمة من حيث اقتضاؤها المرض لزاد في كون المرض بها اي بواسطة الطبيعة ايضا

كما كان حفظ الصحة وزوال المرض بواسطتها فانه لا يتحقق تاثير في طبيعة المريض صحة ومرضا الا بالطبيعة وليس الطبيب مما يزيد في كمية المرض بها وانما يردعها ويمنعها عما اقتضته بواسطة العوارض الغريبة طلبا للصحة والصحة بعد المرض من الطبيعة ايضا كالمرض بانشاء مزاج خاص لاجل في جسم المريض فاذا ليس الطبيب بخادم للطبيعة مطلقا وانما هو خادم يخالف هذا المزاج الخاص الذي به سمي مريضا فاذا ليس الطبيب بخادم للطبيعة مطلقا وانما هو خادم لها من حيث انه لا يصلح جسم المريض ولا يغير ذلك المزاج الذي به سمي مريضا الا بالطبيعة ايضا ففي خدمتها اي الطبيعة يسعى الطبيب ويخدمها من وجه خاص وهو اعتبارها من حيث اقتضاؤها الصحة وازالة المرض غير عام لا اعتبار انها كلها لان العموم لا يصح في هذه المسالة لما عرفت ان الطبيب خادم من وجه خاص لا خادم على وجه العموم وكما ان الطبيب في خدمة الطبيعة من وجه دون وجه كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق سبحانه لهم في خدمته من حيث امره التكليفي وليسوا في خدمته من حيث الامر الارادي الغير الموافق للتكليفي والحق على وجهين في الحكم في شان احوال المكلفين يحكم في شانهم بالامر التكليفي ويحكم في شانهم بالامر الارادي او نقول يحكم فيهم بالامر التكليفي الموافق للارادي وبالامر التكليفي المخالف له فيجري الامر ويصدر من العبد بحسب ما تقتضيه ارادة الحق لا بحسب ما يقتضيه امره التكليفي الا اذا كان موافقا للارادة ويتعلق ارادة الحق به اي بما يقتضيه ارادته بحسب ما يقضي به علم الحق ويتعلق علم الحق به اي بما يقضي به علمه على حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته فالعبري

الامر من العبد الاعلى حسب ما اعطاه من ذاته فاظهر العبد او المعلوم الا بصورته
التي هو عليها في الحضرة العلميه فالرسول والوارث خادم للامر التكليفي
الالهي الواقع بالارادة فانه ما لم يتعلق ارادته بالامر التكليفي لم يقع ولا يلزم
من ذلك تعلقها بالمامور به لا خادم للاراده فان الاراده كثيرا ما تكون مخالفه
للامر التكليفي وهو خادم للامر التكليفي لا غير فهو اي الرسول او الوارث
رد عليه اي على المكلف ما يصدره من الاخلاف والافعال به اي بالامر
الالهي فانه مامور من الحق بهذا الرد طلبا لسعاده المكلف ولظهار الكماله
فلو خدم الرسول او الوارث الاراده ما نصح للمكلف لان خدمة الاراده ما
تقتضي ان يرد الخادم المكلفين على ما هو المراد منهم ولكنه ينصحه فهو ليس
خادما للاراده بل للامر التكليفي ولذلك نصح المكلف بتبليغه اليه وتبليغه
له وما يصح الا بها اعني بالاراده التابعه للعلم التابع للمعلوم فما يصح النبي
او الوارث الا بما يقتضيه عينه الثابته فالرسول والوارث كل واحد منهما
طبيب اخروي للنفوس المكلفه يحفظ صحة الفطرة عليهم ويجتهد في ازالة
ما يضادها بسعادة الامر الله التكليفي حين امره فينظر في امره تعالى
وينظر في ارادته فيراه اي الحق قد امره يعني العبد المكلف بما يخالف
ارادته ولا يكون الا ما يريد ولهذا اي لاجل انه لا يكون الا ما يريد كان
الامر اي وجد وتحقق الامر التكليفي فانه سبحانه اراد وقوعه فاراد
الامر اي وقوعه فوقع وما اراد وقوع ما امر به متلبسا بالمامور فلم
يقع المامور به من العبد المامور فيسمى عدم وقوع المامور به مخالفه
ومعصيه فلعين هذا العبد الثابته في الحضرة العلميه استعداد التكليف
فيتوجه اليه الامر التكليفي وليس لها استعداد الاتيان بالمامور به ولهذا

وقعت المخالفه والمعصيه فان قلت ما فايدة الامر بما يعلم عدم وقوعه قلت
فايدته تمييز من له استعداد القبول ممن ليس له استعداد ذلك لتظهر
السعاده والشقاوة واهلهما فالرسول مبلغ للامر الالهي خادم له يحرص
على قبوله لا للامر الارادي ولهذا اي لتخلف وقوع المامور به عن وقوع الامر
به واتصاف المامور حينئذ بالمخالفه والمعصيه قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم شيبتني هود اي سورة هود واخواتها لما تحوي عليه
سورة هود من قوله فاستقم كما امرت فشيبته قوله تعالى كما امرت
فانه لا يدري دايما هل امري بما يوافق الاراده فيقع المامور به فيتصف
بالطاعه او بما يخالف الاراده فلا يقع المامور به فيتصف بالمعصية
ولا يعرف احد حكم الاراده انها تعلقت بالمامور به او بنقيضه الا
بعد وقوع المراد الذي هو عين المامور به او غيره الا من كشف الله
بصيرته ورفع عنه الحجاب فادرك اعيان الممكنات في حال ثبوتها
في الحضرة العلميه على ما هي عليه فيها فيحكم عند ذلك الادراك عليها
بما يراه من الاحوال والاحكام وهذا الادراك والحكم قد يكون لاحاد
الناس وهم الكمل من الانبيا والاوليا لا لكلهم ويكون في اوقات مخصوصه
لا يكون مستصحبا اي دايما في جميع الاوقات قال تعالى خطابا لنبينا
صلى الله عليه وسلم قل ما ادري ما يفعل بي ولا بكم اي فصرح الحجاب
فقوله صرح على صيغة الامر عطف على قوله قل وتفسير له ويحتمل ان يكون
على صيغة الماضي عطفا على ما قال المقدر وليس المقصود من الكشف
الواقع لبعض الناس في بعض الاوقات الا ان يطلع العبد المكاشف
اي يحصل له الاطلاع على امر خاص شا الله اطلاعه عليه لا غير كما قال تعالى

ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شا فان قلت قوله صلى الله عليه وسلم فعلمت
علم الاولين والاخرين يدل على عموم اطلاعه وان كان في بعض الاوقات
قلت لا نسلم ذلك فان ما يعلمه الاولون والاخرون امر خاص بالنسبة
الى معلومات الحق سبحانه ولا يسلم عمومه فالمثبت في الحديث علمه الكلي
الاجمالي في مقام الروح والمنفي هاهنا علمه التفصيلي في مقام القلب والله اعلم

فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

المراد بالحكمة النورية العلوم والمعارف المتعلقة بعالم المثال لانه عالم
نوراني وانما خصها الكلمة اليوسفية لانه عليه السلام كان عالما بمراد الله من
الصور المرئية المثالية وكل من يعلم بعده ذلك فمن مرتبته ياخذ ومن
روحانيته يستفيد **هذه الحكمة النورية** اي العلوم والمعارف
المتعلقة بعالم المثال الذي هو عالم نوراني **انبساط نورها** اي حاصله
من انبساط نورها اي نور الكلمة اليوسفية التي هي روحانيته **على حضرة
الخيال** المطلق او المقيد في حال النوم والمراد بانبساط نورها عليها اطلاعه
على الصور المتمثلة المرئية فيها وعلى ما اراد الله سبحانه بها **وهو** اي ذلك
الانبساط **اول مبادي الوحي الالهي في اهل العناية** الكبرى الذين هم
الانبيا عليهم السلام لان ما يراه الانبيا عليهم السلام اولا انما هو الصور المثالية
المرئية في النوم ثم يترقون الى ان يروا الملك في المثال المطلق او المقيد في غير
حال النوم لكن مع فتور ما في الحس **تقول عايشة رضي الله عنها اول ما بدي
به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرويا الصادقة** فهي من اقسام
الوحي ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الرويا الصادقة جزء من ستة واربعين
جزءا من النبوة وهي نصيب المومنين منها **وكان** صلى الله عليه وسلم **لا يرى**

رويا الا خرجت اي هذه الرويا معها اي مع ما عبرت به **مثل فلق الصبح** وفسر الشيخ رضي
الله عنه قولها مثل فلق الصبح بقوله **تقول** اي عايشة رضي الله عنها **لا خفا
لها** اي بالرويا التي كان صلى الله عليه وسلم يرها فميزت عايشة رضي الله عنها
بين اوقات النبي صلى الله عليه وسلم فجعلت بعضها مناما يحتاج المرئي فيه
الى التعبير وبعضها يقظة لا يحتاج فيها اليه **والى هنا** اي الى هذا المقام
من التمييز بين النوم واليقظة **بلغ علمها لا غير** ثم تقول عايشة رضي الله عنها
وكانت المدة له اي لرسول الله صلى الله عليه وسلم **في ذلك** اي في الوحي
بالرويا الصادقة **ستة اشهر ثم جاءه الملك** في حضرة المثال او الخيال
من غير نوم **وما علمت** عايشة رضي الله عنها **ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قد قال** يعني ما تنبهت لمعنى قوله **ان الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا** فان النبي صلى الله عليه وسلم عد الناس في حال اليقظة ايضا نياما
وجعل ما يظهر لهم في الحس مثل ما يظهر لهم في الخيال حين النوم فكما ان الصور
المرئية في النوم محتاجة الى العبور منها الى حقايقها الباطنة كذلك الصور
المحسوسة ايضا فانها انما هي للصور المثالية وهي للارواح المجردة والطالها
وهي للاسما الالهية وهي للشوون الذاتية فكما يعرف العالم بالتعبير
المراد بالصور المرئية في النوم كذلك يعرف العارف بالحقايق المراد بالصور
الظاهرة في كل مرتبة فعلم من قوله صلى الله عليه وسلم ان يقظة الناس
نوم وعندنا مقدمة معلومة وهي **كل ما يرى في حال النوم فهو من
ذلك القبيل** اي من قبيل ما راه النبي صلى الله عليه وسلم في مدة ستة اشهر
في الاحتياج الى التعبير **وان اختلفت الاحوال** اي احوال النوم بان كانت
حال النوم الرايج الحقيقي او حال النوم الحلمي **فمضى قولها** اي قول عايشة

رضي الله عنها ستة اشهر اي مدتها كلها بل عمره صلى الله عليه وسلم كله في الدنيا
بتلك المثابة اي بمثابة النوم قوله بتلك متعلق بقوله مضي انما هو
اي عمره صلى الله عليه وسلم منام في عقب منام لان الصورة المتعاقبة المرئية
فيه منامات متعاقبة يعبر العارف منها الى حقايقها وكل ما ورد من هذا
القبيل اي من قبيل ما يرى في حال النوم فهو المسمى من عالم الخيال
فالعالم كله خيال قال رضي الله عنه انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
ولهذا اي الكون الكل من عالم الخيال مسمى به يعبر وفسر التعبير بقوله
اي الامر الذي يعني التعبير هو ان يقال الامر الذي هو في نفسه على صورة
كذا ظهر في صورة بالتنوين غيرها بالجر على انه صفة للصورة اي في صورة
مغايرة للصورة التي هو عليها في نفسه فيجوز اي يعبر العابر من هذه الصورة
التي ابصرها النايم حقيقة او حكما الى صورة ما هو الامر عليه اي الى صورة
فيكون الامر عليها فما موصولة واضافة الصورة اليه بيانية والضمير
المرجوع مفسر بالامر ان اصاب المعبر وظهور الامر في صورة مغايرة
لما هو عليه في نفسه كظهور العلم في المنام في صورة اللبن فعبر النبي صلى الله
عليه وسلم في التاويل اي في الحكم بان مال الصورة المرئية في النوم اي التي هو من
صورة اللبن الى صورة العلم فتاول صلى الله عليه وسلم اي قال مال هذه
الصورة اللبنية الى صورة العلم ثم انه صلى الله عليه وسلم كان اذا اوحي
اليه اخذ من المحسوسات المعتادة فسجي اي ستر وغاب عن الحاضرين
عنده اي لم يبق له احساس بهم فان الغايب عن الشي لم يكن له احساس به فاذا
سري اي رفع الوحي عنه رد الى ما غاب عنه ولحس به فما ادركه اي الذي
اوحي اليه الا في حضرة الخيال المطلق والمقيد الا انه لا يسمى نايما لان النوم
عرفا

عرفا ولغة ما يكون سببه امرا مزاجيا يعرض للدماغ وسبب هذا امر راجع
بعض في القلب فيا خذه عن المحسوسات فكذلك اذا تمثل له الملك رجلا فذلك
التمثل من حضرة الخيال فانه اي الملك ليس رجلا حقيقة فانه انسان ذكر وانما
هو ملك فدخل في صورة انسان ذكر فعبره اي الانسان الناظر في الصورة
المرئية العارف بما يؤول اليه حتى وصل الى صورته الحقيقية فقال هذا
جبريل اتاكم يعلمكم امر دينكم وقد قال لهم ردوا على الرجل فسماه اي جبريل
بالرجل من اجل الصورة التي ظهر جبريل لهم اي للحاضرين فيها اي في تلك الصورة
ثم قال هذا جبريل فاعتبر الصورة التي مال هذا الرجل المتخيل اليها وهذه
الصورة للمعتبرة هي الصورة الملكية فهو صادق في هاتين المقالتين
صدق للعين اي لمشاهدة العين الباصرة الى العين الحسية اي في الذات
المحسوسة بالبصر التي لجبريل والجار والمجرور اعني في العين الحسية متعلق
بصدق اي صدق في الحكم على الذات الجبريلية المحسوسة بانه رجل المشاهد
العين الباصرة له كذلك وصدق في انه رجل لظهور العين الجبريلية
في العين الباصرة التي هي مرحلة الحواس كذلك وصدق في ان هذا المرئي
في صورة رجل جبريل فانه جبريل لا شك منه ظهر في صورة رجل وقال
يوسف عليه السلام اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم
لي ساجدين فراى اخوته في صورة الكواكب لمكان الاهتداء بهم ورأى اباه
وخالته في صورة الشمس والقمر راي اباه في صورة الشمس لكمال نورانيته
بالنسبة الى اخوته وخالته في صورة القمر لاقتباسها النور من ابيه الذي
هو كان كالشمس هذا الذي ذكرنا من روية هولاء في تلك الصور من جهة
يوسف وبحسب اعطا استعداده ذلك في القوة الحالية وان لم يكن بحسب

الشعور والاراده ولم يكن له علم بما راه الابعد ان وقع ولو كان من جهة المراي
وبحسب شعوره وارادته لظهور الملك علي الانبيا في صورة من الصور وكظهور
القمر من الرويا علي بعض الصالحين ايضا في صورة من الصور لكان ظهور اخوته
في صورة الكواكب وظهور ابيه وخالته في صورة الشمس والقمر معلوما
مرادا لهم فلما لم يكن لهم علم بما راه يوسف كان الادراك من جهة يوسف
في حضرة خياله وعلم يعقوب ذلك يعني ان هذه الرويا من جهة يوسف
لا من جهتهم وليس لهم شعور بذلك حين قصها عليه فقال يا بني لا تقصص
رويايك علي اخوتك فيكيدوا لك كيدا حسدا عليك حيث يحصل لهم علم بما
رايته من تفوقك عليهم وانقيادهم لك ثم برا يعقوب عليه السلام ابناه
عن الكيد الذي اسنده اليهم اولا والحقه اي ذلك الكيد بالشيطان وليس
ذلك الالحاق الا عين الكيد فان الافعال كلها من الله فنسبتها الي الشيطان
كنسبتها الي ابنايه وانما نسبها الي الشيطان كيدا بيوسف ليحتجب عن اسناد
الملام اليه سبحانه وتادب باسنادها الي ما هو مظهر لاسمه المضل وليسرى
عن سوء الظن باخوته ترشيحا للنبوه التي تفرسها فيه فان السوء لابد لها
من سلامة الصدر وصفا القلب ونقا الباطن فقال ان الشيطان للانسان
عدو مبين اي ظاهر العداوه فان الابانه هي الظهور ثم قال يوسف عليه
السلام بعد ذلك في اخر الامر حيث دخلوا مصر وخروا له سجدا هذا تاويل
رويا من قبل قد جعلها ربي حقا اي اظهرها في الحس بعد ما كانت في صورة
الخيال فقال النبي صلى الله عليه وسلم الناس نيام فجعل مرتبة الحس ايضا
من قبيل النوم لانها صورة مرتبه بازا المعاني الغيبيه والحقايق الالهيه معبره
لها فكان قول يوسف عليه السلام قد جعلها ربي حقا بمنزلة قول من راي

في نومه انه قد استيقظ من رويا راها ثم عبرها ولم يعلم انه في النوم
الذي راي فيه الرويا عينه بالجر علي انه تاكيد للنوم بقرينة قوله ما برح اي
ما زال عن النوم الذي كان فيه فاذا استيقظ يقول رايت في النوم كذا ورايت
كاني استيقظت واولتها اي رويايي بكذا هذا الذي ذكرنا من حال النايم
الذي توهم انه قد استيقظ مثل ذلك الذي ذكرناه من يوسف عليه السلام
فانظر كم فرق بين ادراك محمد صلى الله عليه وسلم حيث ادرك ان الناس
في كل حال نيام وبين ادراك يوسف عليه السلام في اخر امره حين قال
هذا تاويل روياي من قبل قد جعلها ربي حقا معناه ثابتا حسا اي
محسوسا بالحواس الظاهرة وما كان هذا الامر الثابت حسا الا محسوسا اي
ماخوذا من الحس فان الخيال لا يعطي ابدا الا المحسوسات يعني الصور
الماخوذة من الحس فان المادة التي يتصرف فيها الخيال ليست الا الصور
الحسيه المخزونة فيه وليس المراد انها حين التخيل محسوسة بالحواس
الظاهرة غير ذلك الذي ذكرنا ليس يتاتى له اي للخيال فانظر ما اشرف
علم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم من الكمل المطلعين على مثل هذه الاسرار
فكيف علم محمد صلى الله عليه وسلم وسابسط القول اي الكلام في تحقيق
هذه الحضرة الخيالية بلسان يوسف المحمدي اي بلسان من هو على قدم
يوسف من ورثة محمد صلى الله عليه وسلم فكانه جعل اسم يوسف علما
لجنس من كان على تلك القدم فوصفه بالمحمدي للتخصيص ما توقف
عليه ان شا الله ما موصولة او موصوفه بدل من القول وضمير عليه
لها اي ما تقف عليه وتصل فهمك اليه او موصوفه بمعنى بسطا في محل
النصب على المصدريه وضمير عليه لعلم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم

والضمير العايد الى ما محذوف اي يسقط ما يقف به عليه وفي بعض النسخ
ساقط من القول فتكون ما في محل النصب بالمفعولية فيقول العالم ان
المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم هو بالنسبة الى الحق تعالى
كالظل التابع للشخص فكما ان الظل تابع للشخص لا وجود له الا بتبعية الشخص
كذلك العالم تابع للحق سبحانه لا وجود له الا بتبعيته فهو اي العالم ظل
الله اي ظل هذا الاسم الجامع فان كل جزء من اجزاء العالم ظل لاسم من الاسماء الداخلة
في ذلك الاسم الجامع فمجموع العالم ظل لمجموعه فهو اي كون العالم ظل الله سبحانه
عين نسبة الوجود الخارجي الى العالم اي مستلزم لها استلزاما ظاهرا
كان عينها لان الظل المتعارف موجود بلا شك في الحس يحكم بوجوده الحس
تابع في وجوده للشخص وكذا كل ما كان له نسبة الظلية الى الحق سبحانه ينبغي
ان يكون موجودا به تعالى في وجوده فكانت نسبة الظلية اليه كانها
عين نسبة الوجود اليه ولكن انما يكون الظل موجودا اذا كان ثمة من
يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت اي فرضت عدم من يظهر فيه ذلك
الظل كان الظل معقولا غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات
الشخص المنسوب اليه الظل فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم
انما هو اعيان الممكنات الثابتة في الحضرة العلمية عليها اي على تلك
الاعيان امتد هذا الظل وفاض عليه من وجود هذه الذات اي الذات
الالهية فقوله من وجود هذه الذات متعلق بقوله امتد وما امتد
عليه هذا الظل انما هو اعيان الممكنات ولكن باسمه النور الذي به يظهر
الاشياء في العلم والعين وقع الادراك اي ادراك الظل بحسب ما امتد عليه
وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول فالغيب

المجهول

المجهول هو الهوية الغيبية المجهولة مطلقا من حيث اطلاقها وصورة
الغيب المجهول هي الحضرة العلمية فانها الصورة الاولى لذلك الغيب
ويجوز ان يراد بالغيب المجهول الاعيان الثابتة لكونها غائبة عما سوى
الحق مجهولة له الا من شاء الله ان يطلعه عليها وحينئذ تكون اضافة
الصورة اليه بيانية وامتداد الظل على الاعيان الثابتة للممكنات في الحضرة
العلمية عبارة عن ايضاح ظاهر الوجود باحكام تلك الاعيان وتقيده
باثارها فبواسطة هذا التقيد والانصباغ يصير ظلا لمرتبته الاطلاقية
فالظل في الحقيقة هو عين ذي الظل لا فرق بينهما الا بالتقيد والاطلاق
ثم انه لا شك ان الجهل عدم العلم والعدم ظلمة وسواد كما ان الوجود نور
وبياض فاذا انبسط النور الوجودي على الاعيان في صورة الغيب المجهول
فلا بد ان يقع له امتزاج بالظلمة فيحصل له صلاحية ان يدرك لان النور
المحض لا تتعلق به الادراك ما لم يمتزج بظلمة ما وكذلك الظلمة الصرفة
فانه لا بد في الادراك من النور فالظل الوجودي المدرك للجهول لا بد له
من ظلمة واستشهد على ذلك بقوله الا ترى الظلال المشهودة للكل
تضرب الى السواد تشير اي الظلال بسوادها الى ما فيها اي في اعيان
الممكنات من الخفا والظلمة فان كل صورة شهادية انما هي دليل
على معنى غيبي وانما تضرب الظلال الى السواد لبعد المناسبة بينها
اي بين الظلال وبين الاشخاص من هي ظلاله ثم الحق في ذلك وقال
وان كان الشخص ابيض فظله بهذه المثابة اي يضرب الى السواد ثم
استشهد على ان البعد يوجب ضربه الى السواد بقوله الا ترى
الجبال اذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء والحال انه قد يكون

الجبال في اعيانها اي في حد انفسها على غير ما يدركها الحس من اللون بعد التي هي
السواد بان يكون في حد انفسها غير سود وليس ثمة علة بالاسم الروية
السواد الا البعد فما يوجبه البعد كسواد الجبال وكزرقة السما فهذا
اي سواد الجبال وزرقة السما ما انتجه البعد في الحس في الاجسام غير
النيرة التي هي الجبال والسما وغيرهما وكما ان الجبال والسما ليست نيرة
يوجب البعد فيها السواد والزرقة كذلك اعيان الممكنات من حيث
ثبوتها في الحضرة العلمية ليست نيرة من قبيل الاجسام المظلمة الغير
النيرة فيوجب البعد فيها في ظلمة صورتها السواد او الزرقة وانما قلنا
اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة بحسب الخارج فهي وان اتصفت
بالثبوت في الحضرة العلمية لم تتصف بالوجود الخارجي اذ الوجود
الخارجي نور يظهر ذات الشي واحكامه واثاره في الخارج والاعيان الثابتة
ما ظهرت في الخارج لا ذاتها ولا احكامها واثارها فلم يكن متصفة بالوجود
فاذا لم يكن متصفة بالوجود كانت متصفة بالعدم الذي هو الظلمة
فلم تكن نيرة ولما قيد رضي الله عنه الاجسام التي يورث البعد فيها السواد
او الزرقة بكونها غير نيرة يفهم منه ان الاجسام النيرة لا يورث البعد
فيها شيا منهما فكان محل ان يبين ان البعد فيها يورث شيا اخر ام لا فقال
غير ان الاجسام النيرة بل وغير النيرة ايضا تعطي فيها البعد للحس صغرا
بالنسبة الى ما هي عليه في نفس الامر فهذا تاثير اخر للبعد عام للاجسام
كلها فلا يدركها الحس الا صغيرة الحجم وهي في اعيانها كبيرة متجاوزة عن
ذلك القدر المحسوس واكثر كميات منه من بعيد كما يعلم بالدليل ان الشمس
مثل الارض في الجرم ومائة وستة وستين وربعا وثمن مرة وهي

اي

اي الشمس في الحس على قدر جرم الترس مثلا فهذا الذي ذكرنا من الصغر
اثر البعد ايضا كما كان السواد والزرقة من اثره فما يعلم من العالم الذي
هو كالظل للحق الذي هو كذي الظل الا قدر ما يعلم من الظلال المتعارفة
المشهورة بالنسبة الى اشخاصها فكما يعلم من الظل المشهود كونه ممتدا من
الشخص تابعا له في الوجود قايما به متشكلا باشكال اعضائه واجزائه
فكذلك يعلم من العالم كونه ظلا ممتدا من الحق سبحانه تابعا له في الوجود
قايما مشتملا على صور اسمايه وصفاته ويجهل من الحق عند معرفته
بالعالم على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان اي وجد ذلك الظل
المشهود المتعارف عند معرفته بذلك الظل فكما يجهل من الشخص عند معرفته
بالظل حقيقة ذاته وكنه صفاته كذلك يجهل من الحق سبحانه عند
معرفته بالعالم حقيقة ذاته وصفاته وافعاله فمن حيث اي الحق
سبحانه من حيث هو اي العالم ظله سبحانه نعلم اي الحق ومن حيث
ما يجهل ما في ذات ذلك الظل الذي هو العالم من صورة شخص من امتد
عنه وهي صورته الحقيقية المطلقة الذاتية اللاتعينية نجهل من الحق
فلذلك نقول ان الحق سبحانه معلوم لنا من وجه وهو وجه ظهوره
بصور الظلال مجهول لنا من وجه وهو وجه اطلاق ذاته وعدم تناهي
تجلياته ثم استشهد رضي الله عنه على ما ادعاه من كون العالم ظلا للحق
سبحانه بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ان كان الخطاب
لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كان المراد بالظل العالم كله لان ربه انما هو
الاسم الجامع لجميع الاسما وان كان الخطاب لكل احد فالمراد بالظل ذلك
الاحد الذي هو بعض اجزاء العالم ومظهر للاسم الذي ربه خاصة ولو شا

ربك لجعله اي الظل ساكنا اي يكون فيه اي في الحق بالقوه ولم يتحرك من القوه
الي الفعل ولما كان المتوهم من قوله لجعله ساكنا احداث السكون له والمراد
ابقاوه علي السكون الاصلي فسر بقوله يقول اي الحق سبحانه لو شا ما كان الحق
ليتجلى للممكنات اي لاعيانها الثابته في الحضرة العلميه حتى يظهر علي تقدير
ذلك التجلي كما بقي من الممكنات اي مثل الممكنات الباقيه في العلم التي ما ظهر لها
عين في الوجود فاللام في قوله ليتجلى لتاكيد النفي وحتى يظهر غاية للتجلي
ثم جعلنا الشمس عليه اي علي الظل الذي هو اعيان الممكنات دليلا يدل علية
وظهوره للبصر والبصيره علما وعينا وهو اي الشمس بلسان الاشاره اسمه
النور الذي قلناه حيث قلنا ولكن باسمه النور وقع الادراك وهو عباره
عن الوجود الحق باعتبار ظهوره في نفسه واظهاره لغيره في العلم والعين
ويشهد له اي لكون الشمس دليلا يظهر الظل الحس فان الظلال المحسوسه
لا يكون لها عين وجودي بعدم النور فان في الظلمه المحضه لا يتحقق
الظل ثم قبضناه اي الظل الذي هو العالم الينا قبضا يسيرا اي سهلا هينا
بالنسبه الي حق وسطه فان في مده لا بد من اجتماع شرايط يكفي في
قبضه اسقاط بعضها وانما قبضه اي الظل الذي هو العالم اليه اي الي
الحق تعالى لانه ظله فمنه ظهر كما ان الظل من الشخص يظهر واليه يرجع كما
ان الظل الى الشخص يرجع الامر كله كاينا ما كان فهو اي الظل الوجودي هو
اي الوجود الحق لا غيره لانه لا فرق بينهما الا بالاطلاق والتقيد والمقيد
عين المطلق باعتبار الحقيقه وان كان غيره باعتبار التقيد فكل ما ندركه
من العالم فهو وجود الحق ظهر في اعيان الممكنات وتقيد باحكامها واثارها
فسمي ظلا وعالما فمن حيث اي فكل ما ندركه من حيث هوية الحق ووحدتها

والطلاقها

واطلاقها من غير اعتبار اختلاف الصور فيها هو وجوده اي وجود الحق
سبحانه ومن حيث اختلاف الصور فيه اي في كل ما ندركه هو اعيان
الممكنات فكما لا يزول عنه اي عن كل ما ندركه حال كونه متلبسا
باختلاف الصور اسم العالم او اسم سوى الحق فان اطلاق هذين
الاسمين علي كل ما ندركه انما هو باعتبار كونه عين ذي الظل فمن حيث
احديته كونه ظلا اي فكل ما ندركه من حيث احديته ظلية بان لم
تعتبر فيه اختلاف الصور هو الحق فان ظليته وانما هي بسبب اختلاف
الصور فيه فكان عين الحق لانه اي الحق هو الواحد الاحد لا غيره او
لان الظل من حيث احديته هو الواحد الاحد والواحد الاحد هو الحق
لا غير ومن حيث كثرة الصور فيه هو العالم وسوى الحق والظل فتفطن
وتحقق ما اوضحته لك واذا كان الامر علي ما ذكرته لك فالعالم ماله
وجود حقيقي فان الوجود الحقيقي هو الحق سبحانه والعالم كثرة صور
متوهمة فيه فوجوده وقيل هو الحق لا بنفسه كما يتوهمه المحجوبون
وهذا معنى الخيال اي خيل لك انه امر زايد على الوجود الحق قايم
بنفسه لا بالوجود الحق خارج عن الوجود الحق وليس كذلك في نفس
الامر فان الوجود في نفس الامر واحد وهذا الوجود الواحد باعتبار وحدته
واطلاقه هو الحق سبحانه وباعتبار كثرته لتلبسه باحكام اعيان
الممكنات واثارها هو العالم وسوى الحق والظل فمن تخيل ان العالم
وجودا مستقلا في نفسه مغاير الوجود الحق فلا شك ان ذلك وهم
وخيال لا حقيقه له وغير مطابق لما في نفس الامر ثم انه رضي الله عنه
اكد عدم قيام العالم بدون الحق بتشبيه العالم بالظل المحسوس

فاذا زال الحصا والصور زالت الظلمه فصار الظل الاول فمنه ...

والحق كالشخص فقال الا تراه اي الظل الظاهر في الحس حال كونه متصلا
بالشخص الذي امتد ذلك الظل عنه اي عن هذا الشخص يستحيل عليه اي
علي ذلك الظل الانفكاك عن ذلك الاتصال بل عما اتصل به اعني الشخص
لانه يستحيل علي الشي الانفكاك عن ذاته حقيقة او حكما فالشخص وان
لم يكن ذات الظل حقيقة فانه كالذات له في تقومه به وعدم تحققه
بدونه ولما كان الظل الذي هو المشبه اعني العالم عين ذات محضة
الذي هو الحق سبحانه من وجه اورد هذه العبارة للمبالغة فاعرف
عينك اي عينك الثابتة فانها عبارة عن صور معلومية ذات الحق
متلبسة بشؤونها كلا او بعضا واعرف من انت من حيث عينك الخارجية
فانت من هذه الحيثية الا الوجود الحق متصفا باحكام عينك الثابتة
وآثارها واعرف ماهويتك السارية في عينك الثابتة في الحضرة العلمية
اولا وفي عينك الموجودة في الخارج ثانيا ايضا وما نسبتك الي الحق نسبة
الظل الي الشخص والمقيد الي المطلق وبما انت حق اي باي وجه انت حق
فانت حق من حيث الحقيقة وبما انت عالم اي باي وجه انت عالم وسوى
للحق وغير له فانت عالم وسوى وغير للحق من حيث التقيد والتعين
وما شاكل هذه الالفاظ اي العالم والسوى والغير ويجوز ان يكون قوله
هذه الالفاظ اشارة الي ما ذكرنا من هذه الالفاظ الثلثة مع ما ذكر قبلها
من قوله فاعرف عينك الي اخره وفي هذا العرفان والعلم يتفاضل العلماء
فعالم يعلم بعض هذه الامور كمن شهد لسره التعينات والتقيدات
فقط فهو المحجوب عن الحق المشاهد للعالم والخلق وكمن شهد الوجود الاحدي
المتجلي في هذه الصور فهو صاحب حال في مقام الفنا والجمع واعلم يعلم كلها

وهو

وهو من شهد الحق في الخلق والخلق في الحق فهو كامل الشهود في مقام البقا
بعد الفنا والفرق بعد الجمع وهو مقام الاستقامة ولما ظهر ان نسبة العالم
الي الحق سبحانه نسبة الظل الي الشخص فكان العالم باجزائه ظلالا للحق سبحانه
باسمائه فالحق بالنسبة الي ظل خاص هو بعض اجزاء العالم صغير لظهوره
فيه ببعض من اسمائه لعدم ذلك البعض قابلية ظهور الاسماء كلها كما عدا
الانسان الكامل وبالنسبة الي ظل خاص اخر من اجزاء العالم له قابلية ظهور
الاسماء كلها كبير وكذلك الحق سبحانه بالنسبة الي بعض الظلال صاف
كظهوره في عالم الامر بصور النفوس المجردة ظهورا نوريا وبالنسبة الي بعضها
اصفى لظهوره بصور للعقول المجردة فان الاصفائه مراتب بحسب قلة
الوسايط وكثرتها كالنور بالنسبة الي حجابه اي ما يحجب صرافة نوريته
من الالوان والاشكال الزجاجية عن الناظر في الزجاج فقوله صغير
وكبير اما مجرور صفة لظل خاص وخبر المبتدا قوله كالنور واما
مرفوع علي الخبرية وقوله كالنور خبر محذوف او صفة محذوف يتلون
اي النور بلونه اي لون الزجاج وفي نفس الامر لا لون له وكل هكذا
متلونا بالوان الزجاجات تراه علي البنا للمفعول اي بظنه ويعلمه
قوله ضرب مثال لحقيقتك بربك اي ضرب الزجاج مع النور ضرب
مثال لحقيقتك مع ربك فقوله ضرب مثال منصوب علي المصدرية
ويجوز ان يكون منصوبا علي الحالية مؤولا باسم الفاعل اي ضارب مثال
او علي المفعولية بان يكون مفعولا ثانيا لقوله تراه اي تعلمه ضرب
مثال او علي ان يكون مفعولا له لقوله تراه اي ترا اياه الحق لضرب المثال نزكي م
ويجوز رفعه علي ان يكون خبر مبتدا محذوف وتجعل الضرب مع كونه

مستعملا مع المثال بمعنى النوع صرف عن الظاهر فان قلت اذا رايت النور متلونا
بلونه الاخضر ان النور لحصر لجرم الزجاج صدقت وشاهدك على صدق
ما قلت الحس فانه هكذا يظهر في الحس البصري وان قلت ان النور ليس بحصر
ولا ذي لون مطلقا بما اعطاه اي لاجل علم او حكم اعطاه لك الدليل العقلي
صدقت وشاهدك على صدق ما قلت النظر العقلي الصحيح فان النور
من حيث صرافته لطلاقته لا لون له فهذا النور المحكوم عليه بانه اخضر وليس
لخضر بالاعتبارين نور ممتد عن ظل هو اي هذا الظل عين الزجاج وانما جعل
الزجاج ظلا لانه من اجزاء العالم الذي هو ظل للحق سبحانه فهو اي الزجاج ظل
اي للحق لانه من اجزاء العالم نور لصفائه بحيث لا يحجب النور او النور الممتد من
الزجاج ظل له لامتداده عنه او ظل للنور المطلق نوري لصفائه بالنسبة
الى الاجسام الكثيفة المظلمة وعلى هذا القياس الموجود المتعين المتقيد باحكام
الاعيان الثابتة هو نور ممتد عن ظل هو عين فانه متقيد بحسب احكامها
فهو اي الظل الذي هو عين الاعيان الثابتة او الوجود المتقيد بحسب احكامه
ظل نوري اما كون الاعيان ظلا فظاهر لكونه ظلا للشؤون الالهية في الحضرة
العلمية واما كون الوجود المقيد ظلا فلكونه ممتدا اما عن الاعيان او عن
الوجود المطلق كذلك اي كمثل الزجاج الذي هو ظل نوري لا يحجب النور او صافه
للمتحقق منا اي من بني نوعنا بالحق فان للمتحقق منا ايضا ظل نوري يظهر
لصفائه صورة اخرى اي اسماؤه وصفاته فيه ظهورا اكثر مما يظهر في غيره
ممن لا تحقق له بالحق اي من ظهوره في غيره فيكون ما يتصف به او يظهر
صورة الحق اي اسماؤه فيه اكثر من اسمائه او الاسماء التي يظهر في غيره فيكون ما
موصوفا او موصولة فمنا من يكون الحق سبحانه سمعه وبصره وجميع قواه

الروحانيه

الروحانيه وجوارحه الجسمانية بعلامات دالة على كون الحق عين بصر العبد
وسمعه وجميع قواه وجوارحه قد اعطاه الشرع وفي بعض النسخ الشارع اي
اعطاها النبي صلى الله عليه وسلم الشارع الذي يخبر عن الحق في الحديث القدسي
الوارد في قرب النوافل ولما ذكر ان الحق سبحانه سمع العبد المتحقق سمعه
وبصره وجميع قواه وجوارحه كان يحتمل ان يتوهم انه فان معدوم بالكلية
فانه ليس الا الاحد يجمع تلك القوى والجوارح فاذا كانت تلك القوى
والجوارح عين الحق فلم يبق من العبد شيء دفعه بقوله ومع هذا الذي ذكرنا
من كون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه عين الظل الذي هو العبد
المتحقق بالحق موجود فان الضمير في قوله سمعه وبصره يعود عليه
فلو لم يكن له تعين وتميز في الوجود كيف يعود عليه الضمير وغيره اي
غير من يكون متحققا بالحق من العبيد ليس كذلك اي بحيث يظهر صورة
الحق فيه اكثر مما يظهر في غيره فنسبة هذا العبد المتحقق بالحق الذي يكون
الحق سمعه وبصره وسائر قواه اقرب الى وجود الحق من نسبة غيره
من العبيد الذين لم يصلوا الى هذا المقام واذا كان الامر على ما قررناه من
ان نسبة العالم الى الحق كنسبة الظل الى الشخص وليس للظل وجود حقيقي
بل وجوده انما هو بالشخص فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه
ليس انا هكذا في النسخ المقروء على الشيخ رضي الله عنه وفي بعض النسخ مما
تقول فيه سوى خيال فالوجود كله خيال اي الموجودات الممكنة كلها
خيال وهو مدركاتك في خيال وهو انك فان المدركات مرتسمة لا محالة
في المدرك والوجود الحق الثابت المحقق في نفسه المثبت له المتحقق لغيره
انما هو للحق خاصة لكن من حيث ذاته وعينه لا من حيث اسمائه اذا

احدث اسماه من حيث انها اسما وم لا من حيث انها ذاته وعينه لان اسماه
لها به لولان تصمسان المدلول الواحد عينه اي عين الحق وذاته
وهو اي هذا المدلول الواحد عين المسمي والمدلول الاخر ما يدل عليه
اي صفه تدل تلك الاسما عليها مما ينفصل الاسم الواحد به عن هذا
الاسم الاخر ويتميز به عنه فان الاسم الغفور من الاسم الظاهر
والاسم الباطن واين الاسم الاول من الاسم الاخر فقد بان ان كل
انه بما هو كل اسم عين الاسم الاخر يعني باي شي كل اسم عين الاسم الاخر وهو
عين المسمي وذاته وبما هو غير الاسم الاخر يعني وباي شي كل اسم غير
الاسم الاخر وهو الصفه التي بها يتميز كل اسم عن ساير الاسما وبما هو
عينه اي فكل اسم اعتبر بوجه هو اي ذلك الاسم بذلك الوجه عينه
اي عين الاسم الاخر هو الحق المحقق حقيقة الذي كان بصدده لان الاسما
والذوات كلها ظلال للذات وبما هو غيره اي بوجه ذلك الاسم غير
الاسم الاخر هو الحق المتخيل حقيقة الذي كان بصدده لان الاسما والذوات
كلها ظلال للذات الالهيه والظلالات حالات ولها علي اشخاصها دلالات
وهي عينها باعتبار الحقيقه وان كان غيرها باعتبار التعين فسبحان
من لم يكن اي لم يوجد عليه دليل سوي نفسه بحسب الحقيقة وان كان
غيره بحسب التعين ولا يثبت كونه اي وجوده الا بعينه اي بذاته فما
في الكون اي الوجودي الحقيقي لوقوعه مقابلا للخيال الا ما دلت عليه
الاحديه وعبر عنه بالاسم الاحد يعني الموجود الحقيقي بحسب نفس
الامر انما هو الذات الاحديه التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وما في الخيال
الا ما دلت عليه الكثرة وعبر عنه بالكثرة والاسم يعني الموجود الخيالي

الذي

الذي لا وجود له الا في الخيال انما هو الكثرة النسبيه الاسمائيه والكثرة الحقيقيه
التي لمظاهرها وكانه رضي الله عنه اراد بالخيالي مدارك اهل المراتب فانه لا
وجود للكثرة الا فيها واذا قطع النظر عنها لا وجود الا للذات الاحديه
فمن وقف مع الكثرة الحقيقيه او النسبيه فان كان مع الكثرة الحقيقيه
كان واقفا مع العالم المشهود وان كان واقفا مع الكثرة النسبيه كان مع
الاسما الالهيه المنبيه عن التصرف والتاثير ومع اسما العالم المنبيه عن
القبول والتاثر ومن وقف مع الاحديه الذاتيه كان واقفا مع الحق
من حيث ذاته الغنيه عن العالمين لا من حيث صورته التي هي الكثره
النسبيه الاسمائيه والحقيقيه المظهريه واذا كانت ذاته غنيه عن
العالمين فهو اي غناه عن العالمين عين غناها عن نسبة الاسما الالهيه
اي عن الاسما المنسوبه اليها الهيئة كانت او كونيه لان الاسما الكاينه لها اي
لتلك الذات الغنيه كما يدل عليها اي علي الذات كذلك يدل علي مسميات
اخر اي علي معان اخر داخله في مفهومات تلك الاسما مغايره للذات
مع مغايره بعضها لبعض بها حصل التمييز بينها فحقق ذلك المذكور
من المسميات الاخر اثرها اي اثر الاسما التي هو العالم واحواله او تحقق
ذلك اي كون هذه المسميات مغايره للذات اثرها اي اثر الاسما فان
الذات من حيث هي لا اثر لها واختلاف الاثار تدل علي مغايره هذه
المسميات فتحقق هذه المسميات التي لا تحقق للاسما الا بها لا يكون الا
بالعالم فغناها عن العالم استلزم غناها عن الاسما وهذا هو المراد بكون
الغني عن العالم عين الغني عن الاسما ومما يدل علي كون ذاته تعالي غنيه
عنا وعن الاسما ومما يدل علي كون ذاته قوله تعالي قل هو الله احد الله

له الاحديه التي هي الغني عن كل ما عداه وذلك **من حيث غنيه** وذاته من
غير اعتبار امر اخر **الله الصمد من حيث استنادنا اليه** في الوجود
والكمالات التابعه للوجود فان الصمد من يصمد اليه في الحوائج اي يقصد
فاثبات الصمديه له سبحانه انما هو باعتبار استنادنا اليه واما باعتبا
احديه ذاته فهو غني عن هذه الصفه ايضا **لم يلد من حيث هويته**
ونحن اي نفي الوالديه عنه سبحانه انما هو بملاحظه هويته وهويتنا
فانه لما اتصفت هوياتنا التي هي من مراتبه الكونيه بالوالديه تنزهت
مرتبته الاحديه عنها فهذا النفي من حيث هو ونحن اي باعتبارهما جميعا
الوالديه نسبه بين والد ومولود فاذا فرضت هاهنا انما تكون بين
والد هو هويته وبين مولود هو نحن فنفيها انما يكون بملاحظتهما معا او
الوالديه والمولوديه لا تكونان الا بالمثليه فان المولود لا بد ان يكون
مثل الوالد ولا مثليه بين هويته الواجبه وهوياتنا الممكنه فنفي والديته
انما تكون بملاحظة هويته وهوياتنا معا وعلي هذا الوجه المولوديه
والكفاه فلذلك قال **ولم يولد كذلك** اي من حيث هويته ونحن **ولم
يكن له كفوا احد كذلك** ايضا اي من حيث هويته ونحن **فصلا** المذكور
في هذه السوره من الاحديه والصمديه ونفي الوالديه والمولوديه
والكفاه بل الوالديه والمولوديه والكفاه ايضا **نعته** ان جعلنا
النعت اعم من صفاته الالهيه والكونيه **فافرد ذاته** ونزهها عن الكثره
مطلقا **بقوله الله وطرحت الكثره نعوته المعلومه عندنا** فالمراد
بها اما النعوت المفهومه من هذه السوره او مطلقا وعلي كل من التقديرين
فالمراد به اما النعوت الالهيه والكونيه او اعم **ونحن نلد** فنتصف بالوالديه

ونحن

ونحن نولد فنتصف بالمولوديه وهو يتصف ايضا بهما فهما من
نعوته **ونحن نستند اليه** فهو المستند ولكن فينا وهو المستند اليه باعتبا
ذاته **ونحن اكفا بعضنا البعض** فهو المتصف بالكفاه لكن فينا **وهو**
الواحد من حيث احديته **منزه عن هذه النعوت** المعلومه عندنا
فهو غني اي منزه **عنها** غير محتاج اليها باعتبار احديته وان كان متصفا
بها من حيث ظهوره في المراتب الكونيه **كما هو غني عنا** واذا كان غنيا عنا
وعنها كان غنيا من الاسما الالهيه ايضا لانه ما احوجنا الي اثبات تلك
الاسما الا باثارها التي هي الاسما الكونيه والاعيان الخارجيه **وما لحق**
نسب بالفتحتين اي شان نسب **لا هذه السوره سورة الاخلاص**
فان شان نسبه تعالى ليس الا تنزيهه عن النسب حيث قال لم يلد
ولم يولد ولم يكن له كفوا احد **وفي ذلك** اي في بيان نسبه **نزلت**
هذه السوره فان المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم انسب لنا
ربك اي بين نسبه فبين نسبه بتنزيهه عن النسب حيث نفي عنه
الوالديه والمولوديه والكفاه **واحديه الله من حيث الاسما الالهيه
التي يطلبنا** ليكون مجالي لها **احديه الكثره** النسبيه الاسمائيه وسمي
مقام الجمع **واحديه** الجمع والواحديه ايضا واحديته **الله من حيث
الغنا عنا وعن الاسما احديه العين** وسمي جمع الجمع ايضا **وكلاهما
يطلق عليه** اي على كل منهما **اسم الاحد** لكن اطلاقه على الثاني اكثر
فاعلم ذلك فما اوجد الحق سبحانه **الظلال** المحسوسه الممتده عن الاجسام
الشاخصه **وجعلها ساجده** ممتده واقعه على وجه الارض تحت
اقدام تلك الاجسام الشاخصه **متفيئه** اي راجعه متعلقه الي الشخص

عن جهة الشمال اي شمال الشخص عند ارتفاع الشمس في جانب اليمين ومنفسه
عن جهة اليمين عند ارتفاعها في جانب الشمال الا لتكون دلايل لك
تستدل بها عليك اي على احوالك من افتقارك اليه سبحانه في وجودك
والكمالات التابعة لوجودك وتستدل بتفيوه يمينا وشمالا لارتفاع
نور الشمس شمالا او يمينا على ان اختلاف احوالك انما هو بحسب تقلب
الحق سبحانه في شؤونه وعليه سبحانه اي على اسمايه وصفاته كغناه
الذاتي وكونه مما يفتقر اليه من حيث اسمايه وصفاته وانما جعلها
دلايل لتعرف بها من انت فانت ظل لعينك الثابتة واقع على ظاهر الوجود
منصبغ باحكامها وعينك الثابتة ظل لذاته المتقلبة بشؤونه وما نسبك
اليه افتقارك اليه بالوجوه المذكورة افتقار الظل الى الشخص وما نسبه
اليك غناه عنك بذاته غنى الشخص عن الظل وافتقاره اليك في ظهور
اسمايه وصفاته افتقار الشخص الى الظل في ظهوره في مرتبة اخرى حتى
يعلم من اين او من اي حقيقة اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي
اي بفقره في كل الامور من الوجود والصفات التابعة له الى الله وهذه
الحقيقة هي عدميته وامكانه في نفسه وبالفقر النسبي بافتقار
بعضه اي بعض ما سوى الله الى بعض اخر بعض الوجوه فان بعض ما
سوى الله قد يكون له مرتبة الشرطية او الاعداد لوجود بعض اخر
والكمالات التابعة لوجوده وحتى يعلم من اين او من اي حقيقة اتصف
الحق سبحانه بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين وهذه الحقيقة
هي احديته الذاتية فان النسب الاسمائية مفتقرة الى متعلقاتها
ومن اي حقيقة اتصف العالم بالغنى اي بغنى بعضه اي بعض العالم

عن بعض

عن بعض اخر من وجه مما هو اي ليس هذا الوجه عين ما افتقر اي عين وجه
افتقر البعض الاول الى بعضه الاخر به اي بذلك الوجه كالاملا فانه غني
في برده عن الشمس مفتقر اليها في حرارته فجهة الغنى هو البرد الطبيعي
وجهة الافتقار هي الحرارة الغريبة وجعل ما الاولى موصولة لا نافية بنا
على ما مر في الفص الثاني من قوله وهو عالم من حيث هو جاهل خلاف
الظاهر ولما ذكر ان ما سوى الله وهو العالم مفتقر الى الله بالفقر الكلي
ومفتقر بعضه الى بعض بالفقر النسبي نبه بقوله فان العالم كلا وجزءا
مفتقر الى الاسباب في وجوده وبقايه بلا شك افتقارا ذاتيا لامكانه
في نفسه واعظم الاسباب له اي للعالم سببية الحق فان المؤثر الحقيقي
في الوجود انما هو الحق سبحانه وساير الاسباب مظاهر سببيته لا اثر
له في الحقيقة ولهذا سمي سبب الاسباب ولا سببية للحق يفتقر
العالم اليها سوى سببية الاسماء الالهية اذ لا نسبة بين الذات الاحدية
وبين العالم بوجه من الوجوه لا بالسببية ولا بغيرها والاسماء الالهية
كل اسم يفتقر العالم اليه اي عالم من العوالم كلا واجزاء اليه من عالم مثله
في كونه عالما او من عين الحق وذاته ولكن باعتبار تلبسه بشان من
شؤون بقوله من عالم مثله او عين الحق بيان لكل اسم فهو اي كل اسم
يفتقر اليه العالم هو الله لانه من الاسماء الالهية والاسم عين المسمى من
حيث الحقيقة لا غيره وان كان غيره من حيث التعين ولذلك اي
لكون كل اسم مفتقر اليه هو الله لا غيره قال تعالى يا ايها الناس انتم
الفقراء الى الله حيث لم يجعل المفتقر اليه في الذكر الا الله خاصة فلو كان
بعض المفتقر اليهم غير الله لا وجه لتخصيصه بالذكر والله هو الغني

في ذاته الحميد بصفاته التي يعطي بها مقاصد المفتقرين اليه ومعلوم
ان لنا افتقارا من بعضنا لبعض اي الي بعض فاسمانا من حيث كوننا
مما نفتقر اليه اسما الله لانا من هذه الحيثية عينه فاسماونا اسماوه اذ اليه
الافتقار بحسب مقتضي الاية بلاشك فلو كان غيره لم يكن المفتقر اليه
هو الله فقط ولما لم يظهر من هذا الكلام الا كوننا عين الله من حيث كوننا
يفتقر الينا بعض اراد اي بين العينية مطلقا فقال واعياننا سوا كانت
خارجيه او ثابته في نفس الامر ظله لا غيره اما اعياننا الثابته فلانها
ظل للذات الالهية المتلبسة بسولها واما اعياننا الخارجيه فلانها ظل
لاعياننا الثابته وظل الظل ظل بالواسطه والظل عين ذي الظل فانه من
مراتب تنزلاته فهو اي الله هويتنا من حيث الحقيقة لا هويتنا من حيث
التعين وقد مهدنا لك السبيل في معرفة كون الله عين كل شي اجمالا فانظر
في تفاصيل ما ورد عليك لتشاهده في كل شي علي سبيل التفصيل
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

فص حكمة احدية في كلمة هودية

لما انجر كلامه رضي الله عنه في اخر الحكمة اليوسفية الي الاحدية الذاتية
والاحدية الاسمائية اردفها بالحكمة الهودية الموصوفة بالاحدية
الفعلية لدعوته قومه اليها استيفا للاقسام ان لله لحديجمع جميع
الاسما الصراط المستقيم اي الجامع لجميع الطرق الواقعة لكل اسم اسم
ظاهر اي صراط الله او كون الله علي الصراط المستقيم ظاهر مكشوف لبعض الخلايق
كما يدل عليه عن خفي في العموم اي ليس خفيا في عموم الخلايق بحيث لا يظهر
علي احد بل هو ظاهر علي بعضهم فقوله في العموم قيد للخفا المنفي لا للظهور

ولا

ولا النفي للخفا ويجوز ان يكون قيدا لهما ويكون المعني علي ان صراط الله ظاهر متحقق
عن خفي بعدم التحقق في عموم الاسما الا بطرق الاسما من حسنات صراط الله
او في عموم الخلايق لانهم علي طرق الاسما التي هي من حسناته في كبير وصغير
عينه اي عينه الغيبيه وهويته الذاتيه سارية في كل كبير وصغير
صورة او مرتبة وفي كل جهول مامور لعوره قابلية العلم بها في كل عليم
بتلك الامور لوحدانيه القابليه ولهذا اي لسريانه سبحانه في كل شي وسعت
رحمته التي هي الوجود الذي هو عينه كل شي من حقير وعظيم صورة
او مرتبة ما من دابة تدب وتتحرك بشعورها وارادتها الي غاية ما
الا هو اي الحق بهويته الغيبية السارية في الكل اخذ بناصيتها يمشي
بها الي غايتها ان ربي الذي يربيني ويمشيني علي صراط مستقيم يوصل
من يمشي عليه ومن يمشي به الماشي عليه الي غايته المطلوبة فكل ماش
يمشي علي صراط ما فعلي صراط الرب المستقيم الذي يمشي به ربه عليه
واذا كان علي الصراط المستقيم الذي ربه عليه فهو غير مغضوب عليه
لربه لان احدا لا يغضب علي من يعمل بمقتضي علمه وارادته ولكن عدم
مغضوبيته انما يكون من هذا الوجه اي من حيث الرب الذي يمشي به
علي الصراط المستقيم واما من حيث الرب الذي يخالف ربه ويدعوه
الي صراط مستقيم بالنسبة اليه فهو مغضوب عليه وكذلك ما هو
ضال من هذا الوجه وان كان من وجه اخر ضالا لا كما عرفته ويُنصرانه يهودانه م
وكما كان الضلال عارضا لان كل مولود يولد علي الفطرة وابواه يهودانه
وينصرانه كذلك الغضب الالهي المسبب عن الضلال ايضا عارض والمآل
بعد زوال الغضب العارض الي الرحمة التي وسعت كل شي وهي اي الرحمة

السابقة علي الغضب كما قال سبحانه سبقت رحمتي غضبي ولما كان المتبادر
من الدابة في فهم اهل الظاهر الحيوانات فقط وذلك خلاف ما كوشف به
العارفون قال وكل ما سوي الحق حيوانا كان او جمادا او نباتا دابة **فانه**
بحكم وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم **ذو روح يدب**
علي صراط يوصله الي غاية ما وما ثمة اي فيما سوي الحق من يدب بنفسه
وانما يدب لغيره الذي هو ربه فهو يدب **بحكم التبعية للذي** اي لربه
الذي **هو يمشي علي الصراط المستقيم** وانما قلنا انه يمشي علي الصراط **فانه**
اي الصراط **لا يكون صراطا الا بالمشي عليه** وقد اثبت الحق سبحانه الصراط
لنفسه حيث قال علي لسان هود عليه السلام ان ربي علي صراط مستقيم
فينبغي ان يكون ماشيا عليه **اذا دان** اي اطاع ومشي علي طريق الانقياد **لك**
الخلق فقد دان اي اطاع ومشي علي طريق الانقياد **لك الحق** الذي اخذ
بناصيته الخلق ومشي بهم علي ذلك الصراط لان من ياخذ بناصية احد
ويمشي به علي صراط لا بد ان يمشي عليه فهو يدب بالاصالة ومن يمشي به
يدب بالتبعية **وان دان** اي اطاع ومشي علي طريق الانقياد **لك الحق فقد**
لا يتبع الخلق ولا يمشي علي صراط الانقياد لك لان كل ما يكون في مرتبة
الجمع ليس يلزم ان يظهر في مقام الفرق بخلاف العكس فان كل ما يكون في
مرتبة مقام الفرق لا بد ان يكون في مرتبة الجمع **فحقق** اي اعتقد حقا
وصدقا **قولنا** الواقع **فيه** اي فيما ذكر من ان انقياد الخلق يستلزم انقيادا
للحق من غير عكس **فهو في كله** في اي شيء وقع **هو الحق** المطابق لما في نفس الامر
فانه كما ذكر في صدر الكتاب من مقام التقديس المنزه عن الاغراض والتلبس
فما في الكون موجود تراه ما له نطق لان الكل ناطق يسبح الله سبحانه

وليس

وليس هذا النطق بلسان الحال كما يزعمه المحجوبون قال الشيخ رضي الله عنه
في اخر الباب الثاني عشر من فتوحاته قد ورد ان المؤذن يشهد له مد صوته
من رطب ويابس والشرائع والنبوات مشحونة من هذا القبيل ونحن زدنا مع
الايمان بالاخبار الكشف فقد سمعنا الاحجار تذكر الله رؤية عين بلسان
نطق تسمعه اذاننا وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما ليس يدركه
كل انسان **وما خلق تراه العين الا عينه** وحقيقته **حق** ظاهر في صورة
الخلق فهو من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث الصورة غيره الي الجملة
الاخيرة اشار بقوله **ولكن مودع فيه** اي الحق مودع في الخلق ايداع المطلق
في المقيد **لهذا** اي للحق **صورة** اي صورة الخلق **حق** نصب نصب الحاجب
حقه وكذلك الصور جميع صورة كلا بما كثر وتم شبه صورة الخلق
بالحقه والحق المودع فيه بما فيها **واعلم ان العلوم الالهية** اي الفائضة
من الحضرة الالهية سواء كان متعلقها الحق او الخلق او المتعلقة بذات
الله وصفاته وافعاله **الذوقية** اي الكشفية الوجدانية لا الكسبية
البرهانية **الحاصلة لاهل الله** بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب
بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحد العزيمة
ودوام الجمعية والمواظبة علي هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم
خاطر ولا تشتت عزيمة **مختلفة باختلاف القوي الحاصلة** تلك
العلوم **منها** فان لكل علم منها حصة سواء كانت روحانية او جسمانية
الا تري ان ما يحصل بالبصر لا يحصل بالسمع وبالعكس وما يحصل بالقوي
الروحانية لا يحصل بالقوي الجسمانية وبالعكس ويجوز ان يكون ضمير
منها راجعا الي العلوم الظاهرة ويكون من للاجل اي القوي الحاصلة من اجل

تلك العلوم ليكون وسيلة الى تحصيلها واذا كان راجعا الى القوى كما في الوجه
الاول فحو التركيب الحاصلة هي منها كما لا يخفى وجهه مع كونها اي مع كون
هذه القوى ترجع الى عين واحدة هي الذات الاحديه فانها التي ظهرت
بصور تلك القوى قال الله تعالى يقول كنت سمعه الذي يسمع به
وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها فذكر
ان هويته هي عين الجوارح والقوى المنطبعة فيها التي هي عين العبد
فالهوية واحدة والجوارح مع القوى المنطبعة فيها مختلفة راجعة الى
تلك الهوية الواحدة فالكل يرجع الى عين واحدة علم من علوم الاذواق
جمعها ذلك العلم لا يحصل من غيرها كادراك المبصرات للبصر والمسموعات
للسمع ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما وتلك العلوم كلها
حاصلة من عين واحدة هي الذات الاحدية تختلف باختلاف الجوارح
التي هي مظاهرها ويمكن ان يراد بالعين الواحدة الحقيقة العلمية فانها
حقيقة واحدة مختلفة باختلاف القوى والجوارح وهذه العين الواحدة
سواء كانت الذات الاحديه او الحقيقة العلميه كالماء فانها حقيقة
واحدة تختلف في الطعم كالعذوبة والملوحة باختلاف البقاع فمنه
عذب فرات يروي شاربه ويزيل العطش ومنه ملح اجاج لا يروى شاربه
بل يزيد عطشه وهو ماء في جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقته وان
اختلفت طعومه باختلاف البقاع كذلك الذات الاحديه حقيقة
واحدة تختلف تجلياتها باختلاف المظاهر وكذلك الحقيقة العلميه
حقيقة واحدة تختلف احوالها باختلاف القوى والجوارح الحاصلة هي
منها وهذه الحكمة التي هي شهود احديه من هو اخذ بناصية كل دابة

من علم

من علم الارجل اي يحصل بالسلوك وهو اي علم الارجل ما يشير اليه قوله تعالى
في الاكل الذي اثبته لمن اقام كتبه حيث قال ولو انهم اقاموا التوراة والانجيل
وما انزل اليهم من ربهم وهذه الاقامة انما تتحقق بالقيام بحقها بتدبر
معانيها وفهمها وكشف حقايقها ودركها والعمل بمقتضاها وتوفيه
حقوق ظهرها وبطنها ومطلعها فلو اقاموها كذلك لاكلوا من فوقهم
اي تغذوا بالعلوم الالهية الفائضة على ارواحهم من جانب الحق سبحانه
سواء كانت متعلقة بكيفية العمل او لا بواسطة النبي صلى الله عليه وسلم
وبالالهام قبل العمل ومن تحت ارجلهم اي بالعلوم الحاصلة لهم بحسب
سلوكهم قال صلى الله عليه وسلم من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم
فالاكل من فوقهم هو التغذي بالعلم المتقدم على العمل والاكل من تحت
ارجلهم هو التغذي بالعلوم التي اورثها العمل فان قلت اذا كان الاكل
من فوقهم التغذي بالعلم المتقدم على العمل فكيف يترتب على اقامة
الكتب الالهية فان هذه الاقامة هي العمل بمقتضاها قلنا لا نسلم
اولا ان اقامتها هي العمل بمقتضاها بل هي اعم من ان تكون تدبر معانيها
وكشف حقايقها او العمل بمقتضاها سلمنا لكن ترتبها انما هو باعتبار
اجتماعها مع العلوم المترتبة على العمل وانما قلنا هذه الحكمة من علم الارجل
فان الطريق الذي هو الصراط هو للسلوك عليه والمشي فيه اي في ذلك
الطريق والسعي ايضا اذا كان ذلك الطريق صوريا لا يكون الا بالارجل
فشبهنا السلوك بالصوري للمعنوي واثبتنا الارجل للسالك المعنوي
كالسالك الصوري فسمينا العلم الحاصل من سلوكه المعنوي علم الارجل
على سبيل التشبيه فلا صح هذا الشهود اي شهود الاحديه في اخذ النواصي

اي في كون النواصي ماخوذه بيد من هو على صراط مستقيم يعني لا شي
في ذلك الاخذ شهود وحق الاخذ الا هذا الفن الخاص يعني علم الازل الذي
هو من علوم الاذواق فان العلم الحاصل بالسلوك يفضي الى شهوده
وحق لاخذ نواصي الخلايق والمتصرف فيهم فقوله هذا الشهود منصوب
على المفعول به وهذا الفن مرفوع على الفاعلية وفي اخذ النواصي متعلق
بلا شي ولما ذكر ان الاخذ بالنواصي كلها والقايد لاصحابها انما هو
الحق سبحانه اراد ان ينبه على انه كما لا قايد لهم باخذ نواصيهم الا هو
كذلك لا سايق لهم الا هو فهو القايد والسايق فذكر قوله تعالى ونسوق
المجرمين وهم اي المجرمون هم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم
الله تعالى اليه اي الى ذلك المقام بريح الدبور التي اهلكهم الحق سبحانه
عن نفوسهم بها اي بتلك الريح فهو ياخذ بنواصيهم والريح يسوقهم
اي هو سبحانه يسوقهم بالريح اسند الفعل الى السبب وهي اي الريح
عين الاهوا التي كانوا عليها ظهرت بصورة ريح الدبور لانها انشئت من
الجهة الخلفية التي لها الادبار الى جهنم وهي اي جهنم هي البعد الذي
كانوا يتوهمونه فانه لا بعد في الحقيقة اذ المقامات والمواطن
كلها مراتب ظهوره سبحانه فلا بعد الا على سبيل التوهم فلما ساقهم
الله سبحانه بريح الدبور التي كانت صورة اهوايهم الى ذلك الموطن
يعني جهنم واخذ منهم الاسم المنتقم حقه على مر السنين والاحقاب
وخلصوا عن انفسهم وعرفوا ان لا ملجا ولا منجا الا الله سبحانه حصلوا
في عين القرب وانكشف لهم ان البعد المسمى بجهنم ما كان الا امرا متوهما
فزال البعد فزال مسمى جهنم الذي هو البعد المتوهم في حقهم .

لاذاته

لا ذاته التي هي ذلك الموطن ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق
يعني استحقاقهم المقام الذي ساقهم اليه وهو جهنم لانهم مجرمون
فما اعطاهم الحق سبحانه هذا المقام الذوقي اللذيذ من جهة
المنة من غير عمل منهم وانما اخذوه بما استحقته حقايقهم اي اعيانهم
الثابتة بعد اتصافهم بالوجود من اعمالهم بيان لما التي كانوا عليها مدة
حيوتهم وكانوا في السعي في اعمالهم على صراط الرب المستقيم لان نواصيهم
بيد من له هذه الصفة يعني الاستقامة على الصراط فما مشوا الى
موطن جهنم بنفوسهم وانما مشوا بحكم الجبر والقسر فان ربهم الذي
هو اخذ بنواصيهم جرهم على ذلك المشي الى ان وصلوا الى عين
القرب بزوال توهم البعد ولما اثبت القرب للمجرمين المبعدين
استشهد عليه بقوله تعالى ونحن اقرب اليه اي الى المتوفى منكم
ولكن لا تبصرون وانما هو اي المتوفى في بصر فانه مكشوف
الغطا فبصره حديد غير كليل فيبصر من هو اقرب الاشيا اليه فما
خص في نسبة القرب اليه تعالى ميتا عن ميت اي ما خص سعيدا
في القرب مميزا اياه من شقي بل شمل ذلك القرب الكل كما قال سبحانه
في موضع اخر من غير تخصيص وهو قوله تعالى ونحن اقرب اليه
من حبل الوريد فما خص انسانا بالقرب مميزا اياه من انسان اخر
في ذلك القرب فالقرب الالهي من العبد سعيدا كان او شقيا لا خفا
في الاخبار الالهي فلا قرب اقرب من ان تكون هويته تعالى عين
اعضا العبد وقواه وليس العبد سوى هذه الاعضا والقوى فهو
اي العبد حق مشهود في خلق متوهم وهو الظل المتخيل الذي سبق

حاشية الحق ط

فالخلق معقول لا يدرك الا بالعقل والخيال بل لا وجود له الا فيهما والخلق
محسوس مشهود عند المومنين واهل الكشف والوجود اي الوجدان
وما عدا هذين الصنفين يعني اهل الكشف والوجود والمومنين لهم
فهم على عكس ذلك فالحق عندهم معقول والخلق مشهود واراد بما عداهما
المحجوبين كالحكما والمتكلمين والفقها وعامة الخلايق فهم اي علمهم بمنزلة
الاجاج لا يروي شاربه والطايفة الاولى الذين هم اهل الكشف والوجود
والمومنون لهم علمهم بمنزلة العذب الفرات السايغ لشاربه والنافع
لصاحبه فالناس على قسمين من الناس من يمشي على طريق يعرفها انها هي
الحق ويعرف غايتها انها الحق ايضا فهي في حقه صرط مستقيم ومن
الناس من يمشي على طريق يجهلها انها الحق ولا يعرف غايتها ايضا انها الحق
وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الاخرى فيكون كل منهما حقا منتهيا
الى الحق لا فرق بينهما الا بمعرفة السالكين عليهما وجهالتهم فالعارف
يدعو الى الله على بصيرة يعرف انه سبحانه هو الداعي والمدعو والطريق
ويعرف ايضا انه غير مفقود في البداية فهو يعرف انه يدعو اسم اسما
على اسم اسم وغير العارف يدعو الى الله على التقليد والجهالة فلا يعلم وحدة
هذه الاشيا وكونها عين الحق ويظن انه مفقود في البداية والطريق موجود
في النهاية فهذا اي علم الكشف والوجود علم خاص ياتي اي يحصل من اسفل
سافلين لان الارجل هي السفل من اعضا الشخص واسفل منها اي من
الارجل ما تحتها وليس ما تحتها الا الطريق الذي يسلكه السالك بكون
بالارجل ويحصل لهم العلم بسلوكه لها فما ياتي عليهم الامر اسفل سافلين
فمن عرف الحق عين الطريق عرف الامر على ما هو عليه فان فيه اي في الحق

جل

حل وعلا يسلك ويسافر من عرف الحق فان سفره ليس الا في المعلومات التي
هي الاثار ثم الافعال ثم الاسما والصفات وينتهي اخرا الى الذات فلا يكون
سفره الا فيه تعالى اذ لا معلوم من تلك المعلومات الا هو لانها مراتب
ظهوره وهو الظاهر فيها وهو عين السالك والمسافر في تلك المعلومات
العالم لها درجة درجة فلا عالم الا هو كما لا معلوم الا هو فمن انت فاعرف
حقيقتك اي ماهيتك الموجودة وطريقتك التي يسلوكها تصل الى
كمالك فكل واحد منهما هي الحق لا غير فقد بان لك الامر على ما هو عليه
على لسان الترجمان الذي يترجم عن حقيقة الامر ان فهمت ما ذكره لك
وذلك الترجمان نبينا صلى الله عليه وسلم حيث اتى بحديث النوافل وهو
عليه السلام حيث قال ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها او الشيخ رضي الله
عنه حيث كشف هذه الحقايق فهو اي لسان الترجمان لسان حق اي لسان
هو حق كما ورد في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ولسانه فلا
يفهمه الامن فهمه على لفظ المصدر حق لسمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه
فان للحق نسبا كثيرة ووجوها مختلفة فهو بحسب بعض هذه النسب
والوجوه لسان يترجم به عما يريد وبحسب بعضها فهم اي قوة فاهمة يدرك
بها ما يترجم اللسان عنه ثم استشهد رضي الله عنه على كثرة نسبه واختلاف
وجوهه بقوله الا ترى عادا قوم هود كيف قالوا هذا عارض ممطرنا
فظنوا خيرا بالله وهو سبحانه عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق
عن هذا القول بقوله بل هو ما استعجلتم به فاخبرهم بما هو اتم واعلا في
القرب فانه اذا امطرهم فذلك لحظ الارض وسقي الارض الحبة الملقاة
فيها فلا بد ان يمضي عليها زمان طويل ومدة مديدة حتى يحصل نتيجه ويحصل

منها العد الجسماني الذي هو من حظوظ انفسهم فلا يصلون الي نتيجه ذلك
المطر هكذا في النسخة المقروه علي الشيخ رضي الله عنه وفي بعض النسخ ذلك
الظن اي ظن انه عارض ممطر الاغير بعد فقال سبحانه لهم مضربا عما قالوه
بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم متجلي في خيالاتهم اولا بصورة العارض
للمطر وفي حسهم ثانيا بصورة ريح فيها عذاب اليم فظهر من ذلك كثرة نسبه
والخلاف وجوهه فجعل الحق سبحانه الريح اشارة الي ما فيها من الالهية لهم الرحم ١٧
اخرا بحسب روحانياتهم فان هذه الريح اروحهم من هذه الهياكل المظلمه
والمسالك الوعره اي الصعبة والسدف اي الحجب المدلهمه اي المظلمه وفي
هذه الريح عذاب اي امر يستعذبونه بحسب روحانياتهم اذا ذاقوه
الا انه يوجعهم في الحس لفرقة المألوفات فباشرهم العذاب واهلكهم
فكان في هذه الريح الامر اي الخير الذي توقعوه اليهم اقرب ما تخيلوه
اي الخير الذي تخيلوه في العارض الممطر قد مرت اي اهلكت الريح بامر
ربها الذي هو بعض من الاسما الجلالية كالقهار والمنتقم وامثال ذلك
فاصبحوا لا ترى الا مساكنهم وهي اي مساكنهم جثثهم التي عمرتها ارواحهم
الحقيقيه التي بوساطتها يرب الحق سبحانه ابدانهم والتي هي مظاهر الاسم
الحق الذي له الثبات والدوام فان الارواح لا يتطرق اليها فساد وهلاك
بخلاف الابدان وعمارة الارواح الابدان كتعمير الملائكة السموات كما هو
مذكور في الحديث وتعمير المصلين المساجد وتعمير المتهجدين الليل وما قيل
في قوله عمرتها ارواحهم اشاره الي ان الارواح هي التي تعمر الابدان وتكونها
اولا في رحم الام ثم يدبرها في الخارج فهي موجوده قبل وجود الابدان
لا تصح الا في الارواح الكليه التي هي للكمل واما الارواح الجزئية التي لسائر

الناس

الناس فلا توجد الا بعد حصول المزاج وتسوية البدن كما ذهب اليه
الحكما في الارواح كلها صرح بذلك الشيخ صدر الدين القونوي قدس
الله سره في بعض رسايله فزالت حقيقة هذه النسب الخاصه اي ربوبيتهم
فيكون المراد بالنسب الخاصة ارواحهم التي خص كل واحد منها ببدن اخر
والتعبير عنها بالنسب اما بنا علي انها حاصلة من نسبة الروح الكلي الي
الابدان او علي ان لها نسبة بالتدبير والتصرف الي ابدانهم فعبر عنها
بالنسب توسعا وتجوزا ويمكن ان يراد بالنسب تعلقاتها بالابدان في التدبير
والتصرف وحقيقتها ثبوتها وبقائها فبقيت علي هياكلهم بعد زوال
الحياة الحيوة الخاصة بهم اي بهياكلهم الناشيه من تجلي الحق سبحانه عليهم
بالاسم الحي الساري في الكل فان لابدان الحيوانات نوعين من الحيوة احدهما
الحيوة الحاصلة لها بوساطة تعلق الارواح بها وثانيهما الحيوة اللازمة
لها لسريان الوجود الحق بجميع صفاته كالحيوة والعلم وغيرهما في كل موجود
فاذا انقطعت علاقة الارواح من الابدان زالت الحيوة الاولي وبقيت
الثانيه الخاصة بها اي الحاصلة لها من غير توسط امر مغاير لها وهذه
الحياة الخاصة هي التي ينطق بها الجلود والايدي والارجل كما وقع في الكلام
الالهي وعدنا الاسوط والحاد كما ورد في الحديث النبوي وقد ورد النص
الالهي امامن مقام الجمع الالهي او الفرق النبوي كما ذكرنا بهذا الذي ذكرناه
كله الا انه تعالي وصف نفسه علي لسان نبيه صلى الله عليه وسلم
بالغيرة حيث قال ان سعيدا لغيور وانا اغير من سعد والله اغير منا ومن
غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن وليس الفحش اي الفاحش الا
ما ظهر اي ليس فحش الفاحش وشناعته الا باعتبار ظهوره ولما كان هذا

الحكم بحسب الظاهر منافيا لما وقع في الكلام الالهي حيث قال حرم ربي الفواحش ما ظهر
منها وما بطن دفعه بقوله واما الفحش ما بطن فهو لمن ظهر ذلك الفاحش الباطن
له فثبوت الفحش له باعتبار ظهوره لا باعتبار بطونه فليس الفحش الا ما ظهر فلما حرم
الله سبحانه الفواحش اي منع ان يعرف حقيقة ما ذكرناه وهي اي تلك
الحقيقة حقيقة ما ذكرناه انه اي الله سبحانه عين الاشيا من حيث الحقيقة
سترها اي تلك الحقيقة الواجب سترها عن المحجوبين بالغيرة اي بستر الغيرية
وهو اي المغيره والتذكير باعتبار الخبر انت اي انانيتك اذا اعتبرتها ولاحظتها
واما اذا لم تعتبرها ونظرت اليها بعين الفنا كما هي عليه في نفس الامر فلا غيرة
ولا غيرية من الغير اي الحكم على الغيرة بانك انت انما هو باعتبار انها ماخوذة من
الغير فانك من حيث انانيتك مغاير له سبحانه فالغير اي الذي هو غير الحق
في نظرك وكذلك الاشيا الاخر مع مغايرة بعضها لبعض مغاير للوجود الحق
يقول السمع سمع زيد مثلا والعارف بالامر على ما هو عليه يقول السمع اي سمع
زيد منا عين الحق وهكذا ما بقي من القوى والاعضا فهو مضاف الى زيد ولكنه
عند الغير الذي هو جاهل وعين الحق عند العارف فما كل احد عرف الحق على
ما هو عليه من انه عين الاشيا فيتفاضل الناس في هذه المعرفة وتميزت
المراتب اي مراتبهم فيها فبان الفاضل الذي له فضل على ما سواه لفضيلة
المعرفة عن المفضول وبان المفضول لعدمها عن الفاضل واعلم انه لما
اطلعني الحق سبحانه واشهدني اعيان رسله في البرزخ المثالي وانبيائه
كلهم البشريين قيد به ليخرج رسل الملائكة وقيل لان كل ظاهر نبي عن باطن
فهو نبي فهذا الاعتبار عند العارفين وقيل لان لكل نوع عندهم نبيا هو واسطة
بينه وبين الحق سبحانه كما اشار اليه قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر

يطير

يطير بجناحيه الا امم امثالكم من ادم الى محمد صلى الله عليه وسلم في مشهد
حصل لي الشهود فيه اقمت باقامة الحق اياي فيه بقرطبة مدينة من بلاد الغرب
سنة ست وثمانين وخمسمائة ما كلمني احد من تلك الطايفة الا هود عليه
السلام وكانه كان ذلك لمناسبة مشربه وذوقه عليه السلام بمشرب الشيخ
وذوقه رضي الله عنه فانه اي هود عليه السلام اخبرني بسبب جمعيتهم
قيل كان سبب جمعيتهم تصنيفه قدس الله سره بانه خاتم الولاية المحمدية وقيل
كان سببها انزاله في مقام القطبية ويخدش الوجه الاخير ان كلامه في مواضع
من كتبه كالفتوحات وغيره يدل على انه من الافراد ويمكن دفعه بان كونه من
الافراد انما هو في وقت تصنيفه تلك الكتب وكونه من الاقطاب انما هو في
وقت تصنيفه ذلك الكتاب لانه آخر مصنفاته ورايته اي هود عليه
السلام رجلا ضخما من الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفا بالامور
كاشفا لها ودليلي على كشفه لها من القران قوله تعالى ما من دابة الا هو
آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم واي بشارة للخلق اعظم من هذه
المقاله ثم من امتنان الله علينا ان وصل الينا هذه المقالة عنه في القران
ثم تممها الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما اخبر به عن الحق بانه
عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان اي هو عين الحواس والاعضا
الظاهرة والقوى الروحانية المجردة عن المواد الهيولانية المظلمة اقرب
الى الله سبحانه من تلك الحواس والاعضا الجسمانية فاكتفى النبي صلى الله عليه
وسلم بذكر الابعد المحدود اي المعلوم حده وحقيقته عن الاقرب المجهول
الحد والحقيقة فانه اذا كان عين الابعد يلزم بالطريق الاولى ان يكون عين
الاقرب فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا مفعول له

لقوله ترجم وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته اي مقالة الله
التي ترجم بها عن هود عليه السلام بشرى ايضا لنا فتحمل العلم بهاتين الترجمتين في
صدور الذين اوتوا العلم وما يجحد باياتنا الا الكافرون اي الساترون تلك
الايات بالجحد والانكار فانهم يسترونها اي تلك الايات وان عرفوها حسدا منهم
على من تظهر فيه تلك الايات ونفاسة اي ضنة وبخلا على خزاين رحمة الله وعنايته
ان يعطي غيرهم ما لم يعطهم وظلما على تلك الايات وعلى من اتي لها وعلى انفسهم وما
راينا قط من عند الله في حقه تعالى في اية انزلها من مقام الجمع الالهي او اخبر
عنه تعالى او اوصله الينا من مقام الفرق النبوي فيما يرجع اليه اي في بيان
معنى يرجع اليه ويتصف هو به الا متلبسا بالتحديد والتقييد تنزلها
كان مما يرجع اليه او غير تنزيه اوله اي اول ما يرجع اليه من الصفات العما
الذي ما فوقه هوا وما تحته هوا وكان الحق فيه قبل ان يخلق الخلق
فالعما لغة السحاب الرقيق الساتر لنور الشمس قليلا واصطلاحا التعيين
الجامع لجميع التعينات على سبيل الاجمال ثم ذكر انه استوى على العرش
فهذا تحديد ايضا ثم انه ذكر انه تنزل الى سما الدنيا فهذا تحديد ايضا ثم
ذكر انه في السما وانه في الارض كما قال تعالى وهو الذي في السما اله وفي
الارض اله فهذا تحديد ايضا وذكر انه معنا اينما كنا الى ان اخبرنا انه عيننا
ونحن محدودون فما وصف نفسه في الصورة المذكورة الا بالحد وقوله
ليس كمثله شي الذي هو بالغ في التنزيه حد ايضا ان كان الكاف زايدة
لغير الصفة فيكون المعنى ليس مثله شي فقد تميز عن الاشيا المحدودة ومن
تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين المحدود فالاطلاق عن التقييد
تقييد بالاطلاق والمطلق المقابل للمقيد مقيد بالاطلاق لمن فهم واخطانا

الكاف

الكاف للصفة فقد حددناه لان في نفي مثل المثل اثبات للمثل وهو تحديد
وان اخذنا قوله تعالى ليس كمثله شي على نفي المثل مطلقا سوا كانت الكاف
زايدة وهو ظاهر او غير زايدة على سبيل الكناية كما في قولنا مثلك لا يبخل
تحققنا اي علمنا حقيقة بالمفهوم وبالاخبار الصحيح انه عين الاشيا
اما بالمفهوم فلانه اذا نفي عن الاشيا مثليته يفهم منه بالمفهوم المخالف
عينيته واما بالاخبار الصحيح فلقوله كنت سمعه وبصره الحديث والاشيا
كلها محدودة فما تحد شي الا وهو اي ما حد ذلك الشي حد للحق سبحانه فهو
اي الحق سبحانه هو الساري بهويته العينية المطلقة في مسمى المخلوقات
المسبوقة بالمدة والمادة والمبدعات الغير المسبوقة بشي منهما سريان
المطلق في المقيد ولو لم يكن الامر اي امر سريان كذلك اي بحيث يعم
الكل ما صح الوجود اي وجود حقيقة من الحقايق لان وجود الحقايق
لا يكون الا بسريانه فيها فهو اي الحق سبحانه عين الوجود اذ ليس الوجود
الا ما يتحقق الحقايق بسريانه فيها واذا كان عين الموجود فهو على كل
شي حفيظ يحفظه عن الانعدام بذاته اي حفظه للاشيا مقتضى
ذاته ولا يؤوده اي لا يثقله ولا يتعبه حفظ شي اذ مقتضى ذات
الشي لا يثقله ولما كانت الاشيا صورته اذ المقيد صورة للمطلق فحفظه
للاشيا كلها عن ان ينعدم بظهوره لصورها حفظه لصورته عن
ان يكون الشي غير صورته فانه لما لم يكن الظاهر بصورة الاشيا الا هو
فلا محالة لا يكون الاشيا غير صورته فحفظه للاشيا على الوجه الخاص يستلزم
حفظه لها عن ان تكون غيره فيصح ان يقال حفظه للاشيا حفظها
عن ان تكون غير صورته ولا يصح الا هو اي الا يكون التي غير صورته ولما

كان المقيد صورة للمطلق والصورة من حيث الحقيقة عين ذي الصوره
ومن حيث التعين غيره **فهو الشاهد من الشاهد** الذي هو بعض من صورة
وهو المشهود من المشهود الذي هو بعض اخر من صورته واذا كان كل شي صورته
فالعالم بجميع اجزايه **صورته وهو** اي الحق سبحانه **روح العالم المدبر له فهو**
اي العالم مع الروح المدبر له **الانسان الكبير شعر فهو** اي الحق **الكون كله**
اي الموجودات كلها لانها صورة والصورة عين ذي الصورة بوجه **وهو**
الواحد الذي قام كوني بكونه اي وجودي بوجوده لظهوره بصورتي
فانا قايم موجود به وهو ظاهر بي **فلذا** اي لقيام وجودي بوجوده بظهور
وجوده بي **قلت يغتذي** اي يغتذي بي من حيث الظهور فظهوره متحقق
وقايم بي كتحقق المغتذي وقيامه بالغذا وفي بعض النسخ واذا قلت
تغتذي فهو شرط وجزاوه قوله **فوجودي غذاه وبه** اي بالحق سبحانه
نحن نحتذي اي نقتدي فكما هو يغتذي بنا كذلك نحن نغتذي به لكن
في الوجود في البقا فلنا به الوجود والبقا كوجود المغتذي بالغذا واذا كان
الاشيا كلها عينه من حيث الحقيقة **فبه منه ان نظرت بوجه** اي بوجه
الاطلاق والجمعية **تعوذي** كما قال صلى الله عليه وسلم واعوذ بك منك
ولهذا الكرب اي لكرب اندراج الكون كله في الحق سبحانه كما فهم من قوله
وهو الكون كله **تنفس** اي تجلي لاظهار ما في الباطن من اعيان العالم **فنسب**
الحق سبحانه **النفس الي** الاسم **الرحمن** علي لسان نبيه صلى الله عليه وسلم
حيث قال اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن وانما نسب النفس الي الاسم
الرحمن لا الي غيره من الاسما **لانه** اي الحق سبحانه **رحم به** اي بالرحمن **ما طلبته**
النسب اي الاسما **الالهيه من ايجاد صور العالم** يعني صورة الموجودات لان متعلق

الرحمه

الرحمه **التي** هي الوجود المنبسط علي الماهيات انما هو الصور الموجودة التي **قلنا هي**
اي صور العالم **ظاهر الحق اذ هو** اي الحق **الباطن** فظاهريته للحق انما هي باعتبار
ظهوره بصور العالم وباطنيته باعتبار بطونه فيها **وهو الاول اذ كان**
هو ولا هي اي كان الحق ولم يكن صور العالم كما قال صلى الله عليه وسلم كان
الله ولا شي معه فهو متقدم عليها وهذا التقدم هو المراد بالاولية **وهو**
سبحانه **الاخر اذ كان عينها** اي عين صور العالم **عند ظهورها** ولها التاخر
فهو باعتبار ظهوره بها له الاخرية **فالاخر عين الظاهر والباطن عين الاول**
هذا باعتبار التنزل من الحق الي الخلق واما باعتبار الترقي من الخلق الي الحق
فالاخر عين الباطن والظاهر عين الاول **وهو بكل شي عليم لانه بنفسه**
عليم وعلمه بنفسه عين علمه بالعالم **فلما اوجد** الحق سبحانه **الصور** التي
هي العالم روحانيه كانت او جسمانيه **في النفس** الرحماني الذي هو هيولى
العالم كله روحانية وجسمانية كما ان النفس الانساني هيولى لصور
الحروف والكلمات والكلام **وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالاسما**
لوجود مجالي تصرفاتها **صح النسب الالهي للعالم** اي انتساب العالم
الي الحق سبحانه بانه مخلوق ومربوب له **فانتسبوا** اي اهل العالم **اليه**
تعالي فقال تعالي يوم القيامة **اليوم اضع نسبكم وارفع نسبي** اي
اخذ عنكم انتسابكم اي انتساب ذواتكم وصفاتكم وافعالكم **الي انفسكم واردكم**
الي انتسابكم الي فترون ذواتكم عين ذاتي وصفاتكم عين صفاتي وافعالكم
عين افعالي ولا تنسبوها الا الي **اين المتقون اي الذين اتخذوا الله وقاية**
لانفسكم حيث تحققوا بفنا انياتهم وحقايقهم فكيف بفنا صفاتهم وافعالهم
فكان الحق ظاهرهم اي عين صورهم العلميه والعينيه **الظاهرة** اما

ظهور العينيه فبالنسبة الى الصور العلميه واما ظهور الصور العلميه فبالنسبه
الى ما هي صور له وهو الشؤون الذاتيه وانما كان الحق ظاهرهم لانه وقايتهم
والوقايه ظاهر من يسترها وهو باطنها فكان الحق ظاهرهم اي عين صورهم
الظاهره والمراد بصورهم الظاهره ما يعم القوى الظاهره والباطنه بل الاعيان
الثابته فانها وان كانت منقسمه الى ظاهره وباطنه فكلها صور ظاهره
بالنسبة الى اعيانهم الثابته التي هي ايضا ظاهره بالنسبه الى الاسما الالهيه
وهي بالنسبة الى غيب الذات المجهول النعت وهم اي المتقون بالمعنى
المذكور حيث عرفوا فناهم الاصلي فكان الحق وجود ابدانهم الظاهره واعيانهم
الباطنه لفنا انياتهم وحقايقهم فكيف بصفاتهم وافعالهم فهم الشاهدون
له بذاته المشاهدون لجماله بعينه فهم اعظم الناس قدرا واحقهم وجودا
وقربا واقواهم صفة وفعلا وفي النسخه المقروه على الشيخ رضي الله عنه
وهو اعظم الناس بافراد الضمير حملا على المعنى اي المتقي اعظم الناس موافقا
لقوله وقد يكون المتقي من جعل نفسه وقايه للحق بصورته
المحسوسه المشهوده لا بقواه الباطنة فيها اذ هوية الحق التي يكون العبد
بصورته وقاية لها هي قوى العبد الباطنه فكيف يكون العبد بقواه
الباطنه التي هي عين هوية الحق وقاية لها فجعل مسمى العبد بصورته
المشهودة وقاية لمسمى الحق الذي هو عين قوى الحق الباطنه في كل واحد من
هذا الاتحاد والجعل انما اعتبر اذا كانا مثبتين على المشهود اي المشاهده
والكشف لا على الاستدلال والتقليد حتى يتميز العالم بالعلم الشهودي
من غير العالم على هذا الوجه فعبر العالم ليشمل المستدل والمقلد كليهما
قل هل يستوي الذين يعلمون الامر على ما هو عليه علما شهوديا والذين

لا

لا يعلمون الامر كذلك انما يتذكر بامثال هذه العلوم اولوا الالباب المركوزة
هذه العلوم وامثالها في اصل فطرتهم وهم الناظرون بعين الكشف والمشاهده
بعد تصفيه قلوبهم وتجليتها بالكليه عن الصور الكونية في لب الشي الذي
هو المطلوب من ذلك الشي وهو الاسم الالهي الذي يكون المقصود من
وجود ذلك الشي مظهريته فما سبق مقصر في هذه التصفيه
مجدا فيها بل لم يلحقه كذلك لا يماثل اجير يعمل للاخرة عبدا يعمل للعبودية
فان كان الاجير عبد اجرته يتصرف من باب المستاجرة عند وصولها
والعبد ملازم لباب سيده غير متصرف عنه على حال اصلا فلذلك من يعبد
الحق لمحض العبودية ليس كمن يعبده للفوز بالجنة او للنجاة من النار واذا
كان الحق وقاية للعبد بوجه وهو وجه ظاهرية الحق للعبد والعبد
وقاية للحق بوجه وهو وجه كون العبد ظاهرا للحق فقل في الكون اي
الموجودات الكاينه ما شيت اي شيت قلت هو الخلق باعتبار كون الخلق
ظاهرا والحق باطنا وان شيت قلت هو الحق باعتبار كون الحق ظاهرا والخلق
باطنا واذا شيت قلت هو الحق الخلق بالاعتبارين وان شيت قلت
لا حق من كل وجه لانه باحد الوجهين خلق ولا خلق من كل وجه لانه باحد
الوجهين حق وان شيت قلت بالحيرة في ذلك لعدم التمييز بين
الوجهين فقد بانت اي ظهرت هذه المطالب المذكوره المفصله بعينك
بحسب استعدادك وسلوكك المراتب فان كنت في مرتبة قرب النوافل
قلت هو الخلق وان كنت في مرتبة قرب الفرايض قلت هو الحق وان كنت
في مرتبة الجمع بينهما قلت هو الحق الخلق وان كنت في مرتبة التحقيق والتمييز
بين المراتب الالهيه والخلقيه قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه وان

كنت في مرتبة العجز وعدم التمييز قلت بالحيرة ثم انه رضي الله عنه اكد ما بصدد
بيانه من ان كل ما ورد من عند الله فيما يرجع اليه انما ورد بالتحديد بقوله
ولولا التحديد واقعا في نفس الامر ما اخبرت الرسل بتحول الحق في الصور
بانخلاعه عن صورة وتلبسه باخرى كما جاء في الحديث الصحيح ان الحق تعالى يتجلى يوم
القيامة للخلق في صورة منكرة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون نعوذ بالله منك
فيتجلى في صورة عقايدهم فيسجدون له ولا وصفته الرسل بخلع الصور
عن نفسه بان يتخلع عن الصور كلها فيحدد بعدم بانخلاعه عنها واذا كان الحق
سبحانه ظاهرا في كل محدود وشاهدا في كل مشهود فلا ينظر العين اي عين البصر
والبصيرة في المظاهر الصورية والمجالي المعنوية الا اليه سبحانه ولا يقع الحكم
الواقع من كل حاكم بحكم على تلك المظاهر والمجالي باي حكم كان الا عليه لانه هو الظاهر
فيها والظاهر عين المظهر من وجه فنحن عبيد له وقايمون به حال كوننا ماسورين
في يديه يتصرف فينا كيف يشا وفي كل حال بحولنا اليها فانا حاضرون لديه
لا ينفك عنا ولا تنفك عنه كما قال تعالى وهو معكم اينما كنتم ولهذا اي لاختلاف
ظهوراته وتعدد مظاهره ينكر تارة فيما ينكر من المظاهر ويعرف اخرى فيما يظهر
يعرف منها وكذلك تنزه فيما ينزه من المظاهر المنزهة ويوصف بما يوصف عنده
تلك المظاهر في مظاهر اخر او نقول معناه ينكر في بعض المظاهر بان يكون ذلك
البعض ممن نكروه ويعرف في بعضها بان يكون ذلك البعض ممن عرفوه وكذلك
غيره في بعض المظاهر اذا كان ذلك البعض من القايلين بالتنزيه ويوصف
اي يشبه في بعض المظاهر اذا كان من القايلين بالتشبيه او نقول معناه
ينكر اذا كان متجليا في غير صورة معتقد المتجلى له ويعرف اذا كان على صورة
معتقده وينزه اذا كان اعتقاده التنزيه ويوصف اذا كان اعتقاده التشبيه

لاختلاف

فمن

فمن راى الحق رويته منتشه منه اي من الحق بان يكون الراي هو الحق فيه اي في
الحق بان يكون المجلي ايضا الحق سبحانه بعينه اي بعين الحق بان تكون الة الروية
عين الحق لا عين نفسه فذلك الراوي هو العارف الذي يعرف الحق بجميع اعتباراته
ولا يكون شي من الاشيا حجابا عليه ومن راى الحق منه فيه لكن بعين نفسه
لا بعين الحق فذلك غير العارف الذي يعرف الحق بجميع اعتباراته فانه وان كان
عارفا بان الراي والمجلي هو الحق لكنه لم يعرف ان عينه عين عين الحق بل توهمها
غيرها وتخيل انه راها بذلك الغير وليس هذا من مقتضيات المعرفة لان العارف
يعلم ان الحق لا يراه الا عينه ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر ان يراه في الاخرة
بعين نفسه لا بعين الحق فذلك الجاهل فانه ما راه في هذه النشاة وما
انتظر رويته فيه في الاخرة على ما هو الامر عليه في نفسه فان رويته في
الاخرة يكون بعين الحق لا بعين الراي وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة
في ربه يرجع بها اي بتلك العقيدة اليه سبحانه اذا رجع اليه دنيا واخرة
ويطلبه فيها اي في تلك العقيدة اذا طلبه فاذا تجلى له الحق فيها اي في
صورة عقيدته عرفه انه ربه واقر به وان تجلى له في غيرها اي في غير
صورة عقيدته انكره ولم يعرفه وتعوذ منه ان يعتقده ربه واسا
الادب عليه في نفس الامر في كونه ربه فانه من بعض تجلياته وهو
عند نفسه انه تادب معه حيث نفى عنه ما لا يليق به في زعمه فلا
يعتقد معتقد من المحجوبين الها الا بما جعل اي الا ما جعله في نفسه
وخلقه فيها فان اصحاب الاعتقادات لا يعتقدون بالالوهية الا الشئون
الاعتقادية المجعولة في انفسهم التي جزموا بها واعتقدوا حقيتها وبطلان
ما يغايرها فالاله في الاعتقادات المنطوية على عقد القلوب وهي اعتقادات

المحجوبين لا تكون الا بالجعل فاراد واحين رد والهم الانفوسهم وما جعلوا
فيه من الصور الاعتقاديه التي توهموا ان الههم عليها فهذه الصور الاعتقاديه
وان كانت كالاصنام المتخذة الهافي الجعل والتعمل لكن الحق سبحانه بسعة رحمته
ينفخ فيها روح الحقيقه فيرحم العابدين لها بسبب صحة معاملاتهم معها على ما
امروا به مع الحق الظاهر في تلك الصور الغير المحصور فيها فانظر مراتب الناس
في العلم بالله في هذه النشاة هو عين مراتبهم في الروية يوم القيامة فمن
اعتقده منحصرا في صورة مخصوصة لايراه يوم القيامة الا فيها ومن لم يقيده بصو(رة)
مخصوصة واعتقد انه المتجلي في كل الصور لا غير عرفه في كل صورة يراه
وقد اعلمتك بالسبب الموجب لذلك اي لكون مراتب العلم عين مراتب
الرويه وذلك السبب المعلم به هو رجوع كل واحد الى صورة معتقده
فمن كان صورة معتقده مقيده لا يرى الحق الا فيها ومن لم يكن صورة
معتقده مقيدة بل مطلقه يراه في كل صورة فاياك ان تتقيد بعقد
مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير وهو شهوده سبحانه
فيما كفرت به بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه فانه غير محصور فيما
قيدته به وكفرت بما سواه بل هو شامل للكل ظاهر في الجميع من غير تقييد
فكن في نفسك هيولي قابلة لصور المعتقدات كلها واقبل كل صورة
ترد عليك واعتقد انها بعض مجاليه وهو غير منحصر فيها فان الاله الحق
تعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فانه تعالى يقول
فاينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر اينا مميزا اياه من اين اخر وما ذكر ان
ثمه اي في الاين الاول مثلا وجه الله دون الاين الاخر وجه الشي حقيقته
فيكون حقيقة الحق سبحانه متجلية في كل اين وظاهرة في كل عين فنبه لهذا

الذي

الذي ذكر قلوب العارفين على شمول وجهه المطلق كل اين وعين فلا يشغلهم
العوارض في الحيوة الدنيا عن استحضار مثل هذا الوجه المطلق الغير المقيد
باين دون اين بل يستحضرونه في كل ما يراد عليهم من عوارض الحيوة الدنيا
فيحيطون بالعلم الاتم والشهود الاعم كما اشار اليه الشيخ رضي الله عنه
بقوله عقد الخلايق في الاله عقايدا وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوه فانه
لا يدري في اي نفس من يعص فيستحضره في ذلك النفس واذا لم يدر في
اي نفس يعص ولم يستوعب استحضاره جميع الانفاس فقد يعص
بعضهم في وقت غفلة فلا يستوى مع من يعص على صفة حضور
وشهود فان الاول يحشر ووجهه الى غير الحق سبحانه فيستحق البعد
والطرد والثاني يحشر ووجهه الى الحق سبحانه مشاهدا اياه فيستسعد
السعادة العظمى والمثوبة الكبرى ثم ان العبد الكامل مع علمه بهذا
اي بعدم انحصار الحق في ابنية خاصة وجهة معينه يلزم اي يلازم في
الصورة الظاهرة الحسية السنية لا في الصورة الباطنه القلبيه الروحيه
وفي الحالة المقيده المخصوصة التي حال الصلاة التوجه بالصلاة الى شطر
المسجد الحرام انقيادا لامر الحق سبحانه واتباعا للشريعة نبيه صلى الله عليه
وسلم ويعتقد ان الله في قبلته حال صلاته غير منحصر فيها وهي اي قبلته
بعض مراتب ظهور وجه الحق المفهومة من قوله تعالى اينما تولوا فثم وجه
الله فشطر المسجد الحرام منها اي من تلك المراتب ففيه اي في شطر المسجد
الحرام فقط وما احسن ما قيل

لا تعل دارها في نجد كل نجد للعامرية دار
فلها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة اثار

بل قف

عند ما ادركت من كتابه سبحانه ولا تتجاوزه والزم الادب ظاهرا والاستقبال
شطر المسجد الحرام ولا تتجاوزه كما ادركت من قوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام وكذلك الزم الادب باطنا في عدم حصر الوجه في تلك الابنية
الخاصة اي الحميد المنسوبة الى الارض المسول عنها به التي هي شطر المسجد الحرام
كما ادركت من قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله بل هي اي تلك الابنية الخاصة
من جملة ابنيات ما تولي متولي اليها اي من جملة ابنيات وجهات تولي
متولي اليها فقوله ابنيات بالتنوين ولفظة ما زايدة فقد بان
اي ظهر لك عن الله بهذه الاية انه في ابنية كل وجهة يتوجه اليها وما ثمة
اي عند التولي الى ابنية كل وجهة الا الاعتقادات اي اعتقادات ان ثمة
وجه الله فان تلك الابنية ان كانت ابنية معنوية فالتولي اليها عين اعتقاد
ان وجه الله فيها وان كانت صورية فالتولي اليها صورة لا يكون الا بعد اعتقاد
ان فيها وجه الله فالاعتقاد الذي هو التولي المعنوي لازم على كل تقدير بخلاف
التولي الصوري فانه غير لازم بل غير صحيح اذا كانت الابنية المتوجه اليها من
الجهات المعنوية فليس عند التولي الى الابنيات على وجه العموم واللزوم الا
الاعتقادات فالاعتقاد ايضا تول فكل ما يعتقده المعتقدون يكون
من الابنيات التي اخبر الله سبحانه بان ثمة وجه الله فالكل من المعتقدين
اي اعتقاد كان مصيب في اعتقاده لان معتقده مما تولي اليه متول
فكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد وكل سعيد مرضي عند ربه
فكل من المعتقدين في الله اي اعتقاد كان مرضي عند ربه وان شقي زمانا
في الدار الاخرة فان الشقاوة في بعض الازمنة لا ينافي السعادة المطلقة فقد
مرض اي فانه قد مرض وتالم اهل العناية ولا شك ان كل واحد من المرضى

والتالم

والتالم نوع شقاوة مع علمنا فانهم سعدا اهل حق في الحياة الدنيا فقوله
في الحياة الدنيا متعلق بقوله مرض وتالم ومن عباد الله اي فكذلك من
عباد الله من تدركهم الالام في الحيوة الاخرة في دار تسمى جهنم ومع
هذا لا يقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا الامر اي امر دار جهنم على ما
هو عليه انه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم لا يحاورا الى اهل
الجنة وذلك النعيم الخاص اما يكون بفقد الم كانوا يجدونه او لا فارتفع
عنهم اخرا فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الالم وخلاصهم عنه
او يكون نعيم وجودي مستقل زايد على الراحة والخلاص من الالم كنعيم
اهل الجنان في الجنان فان نعيمهم ليس بمجرد خلاصهم عن الم العذاب
لامور زايدة عليه كما جرت به الشريعة الحنفية والله اعلم بحقيقة الحال
واليه المرجع والماب

فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية

لما فتح الله سبحانه باسم الفتاح الذي هو من جملة مفاتح الغيب على
صالح عليه السلام باب الاحجار والفاتح على امته طريق السعادة حين امنوا
به وعلى بعضهم طريق الشقاوة حيث كفروا به بانفتاح الجبل وبين ايضا
الشيخ في حكمته ان فتح باب الاحجار مبني على الفردية وصف حكمته
بالفتوحية فالفتوح ان كان جمع فتح فجمعيته مشعرة بان في تلك المعجزة
فتحا على فتح كما وقع الايماء اليه وان كان مفردا مع اشعاره بالفتح ينبي
عن كونها اما لم يتوقع مثلها وفي كثير من النسخ فاتحية بدل فتوحية
وهي انسب لفظا ولما كان بعض الركايب الذي هو الناقة معجزة الصالح عليه
السلام ابتدأ رضي الله عنه بذكر الركايب فقال من الركايب اي من جملة

الايات والمعجزات ايات الركايب اي المعجزات المتعلقه بالركايب فان ذوات الركايب
ليست بمعجزات فان نفس ناقة صالح مثلا ليست بمعجزة بل المعجزة انما هي انشقاق
الجبل عنها او المراد بها الركايب المعجزة فان من الركايب ما هي معجزة وما ليست بمعجزة
والمعد ودمن جملة المعجزات انما هو الركايب المعجزة منها لا مطلقا ولا يبعد ان يجعل
الركايب اشارة الي ابدان السالكين ونفوسهم الحيوانيه فان الابدان ركايب للنفوس
الناطقة وفي كل منها ايات وعلامات تدل علي مراتب استعدادات السالكين
وعلي تفاوت ما تفيض عليهم بحسب الاستعدادات من الاسما الالهيه وذلك
اي كون بعض الايات الركايب لاختلاف واقع في المذاهب اي مذاهب الامم
في اقتراحاتهم المعجزات من الانبيا فان لكل منهم مذهب علي في اقتراح المعجزة
يقتضيه استعداده فبعضهم يقتضي استعداده اقتراح الركايب المعجزه
وبعضهم يقتضي استعداده غير ذلك فمنشا كون بعض المعجزات من قبيل
الركايب انما هو لخلاف مذاهب الامم في اقتراحاتهم لتفاوت استعداداتهم
فمنهم اي من اصحاب الركايب المومنين بالانبيا عليهم السلام بسبب اعجاز
الركايب قايمون لها اي بتلك الركايب اي يقومون بركوبها ويتصدون له
بحق اي بشهود حق وكشف صادق بحيث لا يحجبهم تعينات الراكبية والمركوبية
والمسافة والابتدا والانتهاء عن شهود الواحد الحق تعالي بل يشاهدون ان الكل هو
الحق المطلق يقيد ويعين بتلك الصور من غير ان تمنعهم كثرة الصور عن شهود
الوحدة ومنهم قاطعون لها اي بتلك الركايب السباسب فيسندون القطع عليهم
الي انفسهم ويجعلون الركايب وسايل في ذلك القطع ويرون السباسب المسافة
المقطوعة فيحجبهم كثرة هذه الصور عن شهود الوحدة فالطايفة الاولي شهدوا
للامر علي ما هو عليه والطايفة الثانيه بقوا في ظلمة الجهل والبعد كما قال ناظما

القامون

القايمون فاهل عين يشهدون لها الامر علي ما هو عليه واما القاطعون
هم الجنايب جمع جنيبة فعيلة من الجنوب وهو البعد اي المحجوبون المبعدون
وكل منهم اي من القايمين والقاطعين تاتيه منه فتوح غيوبه الضميران
المجرور ان اما راجعان الى الحق تعالي والعبد او احدهما للحق والاخر للعبد
ولكل وجه يظهر بالتامل وقوله من كل جانب متعلق بقوله ياتيه اي من فوقهم
ومن تحت ارجلهم اعلم وفقك الله لفهم الحقايق علي ما عليه ان الامر اي امر الايجاد
مبنيه في نفسه علي الفرديه وهي عدم الانقسام بالمتساويين عما من
شانه الانقسام فلا تشمل الواحد وبين ان المنقسم اما ان ينقسم بالمتساويين
فله الشفعية والثنوية من العدد او لا ينقسم بالمتساويين بل بالمتخالفين
في الزياده والنقصان فله الفرديه والتثليث ضرورة اشتمال القسم
الزايد علي الناقص وفضل واليه اشار بقوله ولها اي للفرديه التثليث
فهي اي الفرديه مبتدئة من الثلثه لان اقل عدد لا ينقسم الي متساويين
انما هو الثلثة فصاعدا كالخمسه والسبعه والتسعه وغيرها فالثلثه
اول الافراد وعن هذه الحضرة الفرديه الالهيه التي لها التثليث وجد
العالم فقال تعالي انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فهذه الحضرة الفرديه التي لها التثليث ومنها وجد العالم ذات ذات
اراده وقوله فلولا هذه الذات وارادتها وهي يشبه اي يشبه هي التوجه
بالتخصيص لا يكون امر ما ثم لولا قوله عند هذا التوجه الارادي
كن لذلك لها اي لتلك الفرديه من جهته اي من طرف ذلك الشي الشي
ما كان ذلك الشي ثم ظهرت الفردية الثلاثيه ايضا في ذلك الشي
المتوجه اليه لها اي لتلك الفردية من جهته اي من طرف ذلك الشي صح تكوينه

اي تكوّنه ولهذا عطف عليه قوله **واتصافه بالوجود** عطف تفسير وانما
قلنا ذلك فان المكوّن بمعنى المؤثر في كون الشي ووجوده انما هو الحق سبحانه
ولو جعلناه مكونا بملاحظة ان للقابل ايضا دخلا في التكوين فغير بعيد **وتلك**
الفردية الثلثيه **اي شيئية** الشي الثبوتية **وسماعه وامتثاله امر مكوّنه بالايجاد**
فقابلته مثلثة ذاته الثابتة في العلم في **حال عدمها** بحسب العين
في موازنة ذات موجدها وسماعه في موازنة ارادة موجده وقبوله
بالامتثال لما امره به من التكوين اي التكون **في موازنة قوله كن فكان**
هو اي وجد ذلك الشي بامتثال امر موجده **فنسب التكوين** اي التكون **اليه**
اي الى الشي الموجد **فلولا انه في قوله التكوين** اي التكون بمعنى قبول الكون
قبولا ناشيا **من نفسه عند هذا القول** اي قول كن **ما تكون** فقول ما تكون
قرينة على ان المراد بالتكوين فيما سبق هو التكون والا فالمناسب ما كون **فما**
اوجد هذا الشي بعد ان لم يكن عند الامر بالتكوين الا نفسه يعني هو بنفسه
محرك من العدم اي الوجود العلمي الى العين اي الوجود الخارجي بعد ما امر به
وليس للحق سبحانه الا الامر **فاثبت الحق تعالى** بقوله فيكون حيث اسند
الكون الى الشي نفسه لا الى الامر المكون **ان التكوين** اي التكون **للشي** المامور
بالكون **نفسه لا للحق والذي للحق فيه** اي في التكوين **امره خاصة** لا
الفعل المامور به **وكذا اخبر عن نفسه في قوله** في موضع اخر **انما امرنا لشي**
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فنسب التكوين لنفس الشي اي الى نفسه
لا الى الله سبحانه لكنه **عن امر الله** والله سبحانه **هو الصادق في قوله**
المنبي عن حصر امره في القول وعن انتساب التكوين الى الشي نفسه **وهذا** اي انحصار
امر الله في القول وانتساب التكوين الى الشي نفسه كما انه هو المفهوم من قوله

المنقول

المنقول كذلك **هو المعقول في نفس الامر** فان الامر انما يطلب من المامور بصيغة
الامر مبدا الاشتقاق لا الاشتقاق الذي هو من جملة افعاله الصادرة عنه
فالامر يكون الفعل المامور للآمر والفعل المامور به للمامور **كما يقول**
الآمر الذي يخاف على البنا للمفعول وكذلك قوله **ولا يعصي** والجار والمجرور
في قوله لعبده متعلق بقوله يقول اي يقول الامر **لعبده قم فيقوم العبد**
امتثالا لامر سيده فليس للسيد في قيام العبد سوى امره له بالقيام
والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد فقام اصل التكوين
على التثليث اي هو مثلث **من الثلثة من الجانبين من جانب الحق ومن**
جانب الخلق ثم سرى ذلك التثليث **في ايجاد المعاني** في الذهن **بالادلة**
فلا بد في الدليل من **ان يكون مركبا من ثلث على نظام مخصوص وشرط** مخصوص
كما بين في الكتب الميزانية **وحينئذ ينتج لا بد من ذلك الانتاج** او من ذلك
التركيب للانتاج ولما ذكر انه لا بد في الدليل من التثليث بينه فيما ينتج
الموجبات من ضروب الشكل الاول بشرف النتيجة وظهور الانتاج فقال
وهو اي التركيب **مثل ان يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة**
تحتوي على مفردين فيكون اربعة واحد من هذه الاربعة يتكرر في
المقدمتين ليربط احداهما بالاخرى كالنكاح الذي هو الوطي فانه مشتمل
على مقدمتي الابوين المنطوي كل واحد منهما على الة التناسل وهي الواحد
المتكرر **فيكون ثلثة لا غير لتكرر الواحد منهما فيكون** اي يوجد **المطلوب**
اذا وقع هذا الترتيب على هذا الوجه المخصوص وهو ربط احدى المقدمتين
بالاخرى بتكرار ذلك الواحد **المفرد الذي** هو مفرد من مفردي كل مقدمة
وذلك التكرار بان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وفي بعض النسخ

الوجه المراد الذي بوضع التثليث سمي الاوسط وجها لانه وجه ثبوت الاكبر
للاصغر وعلته في الذهن فقط ان كان برهانا انيا وفي الخارج ايضا ان كان برهانا
لميا ولذلك سماه علة وسببا فيما بعد والشرط المخصوص فيما ينتج الايجاب
من ضروب الشكل الاول ان يكون الحكم اي المحكوم به يعني الاكبر اعم من العلة
يعني الاوسط كما يقال زيد انسان وكل انسان حيوان فزيد حيوان او
مساويا لها كما يقال زيد انسان وكل انسان ناطق فزيد ناطق وذلك
التصديق الكبرى كليه وحينئذ يصدق النتيجة او القضيه التي حكم
فيها بالاكبر على كل الاوسط وان لم يكن كذلك كما اذا كان الاكبر اخص من الاوسط
او مباينا له وحكم به عليه كليا فانه ينتج في بعض المواد نتيجه غير صادقه
كما يقال زيد حيوان وكل حيوان جماد فزيد جماد وانما قلنا في بعض المواد
فرس فزيد فرس او زيد حيوان وكل حيوان جماد فزيد جماد وانما قلنا في
بعض المواد لانه اذا كان الاصغر من افراد الاكبر الاخص من الاوسط وحكم
بالاكبر على الاوسط كليا يصدق النتيجة وان كانت الكبرى كاذبة كما يقال
زيد حيوان وكل حيوان ناطق فزيد ناطق وهذا اي صدق النتيجه عند
حكم التثليث في المقدمات وعدم صدقها عند عدمها موجود متحقق
في العالم مثل اضافة الافعال الى العبد معراة عن نسبتها الى الله سبحانه
فان من اضافها الى العبد فقط لم يفطن بانه لا بد في تحقق الاثر من
فاعل وقابل ورابطه بينهما وبان القابل لا اثر له بدون الفاعل لا جرم اضافها
الى القابل فقط وهذه الاضافه كاذبه لعدم ملاحظه التثليث فيها او اضافه
الكون الذي نحن بصدده الى الله مطلقا من غير ان يكون للعبد فيه
مدخل وهذا ايضا كاذب كيف والحق سبحانه ما اضافه الا الى التي القابل

الذي

الذي قبل الكون مع ان للفاعل المؤثر ايضا فيه مدخلا لكنه سبحانه لاحظ
جانب تعيين الوجود الظاهر في حقيقة القابل وهو من القابل لا جانب التجلي
الوجودي فانه من الحق سبحانه والنتيجه الصادقه هي الاضافه الواقعه
الى كلا الجانبين والنسبه الرابطه بينهما كما هو الحق بحسب الواقع مثاله
اي مثال سريان التثليث في ايجاد المعاني اذا اردنا ان ندل على ان وجود
العالم عن سبب نقول كل حادث فله سبب وفي تقديم الكبرى
اشارة الى انها الاصل في الانتاج لاندراج النتيجه فيها بالقوة على سبيل
الاجمال فجمعنا باعتبار الكبرى الحادث والسبب اي فان له سببا ثم
نقول في المقدمه الاخرى التي هي الصغرى والعالم حادث فتكرر الحادث
في المقدمتين فكان واحدا به ارتبطت احديهما بالاخرى فتحصل ثلثة
الاول الحادث والثاني ان له سببا والثالث قولنا العالم فانتج هذا
الدليل المنطوي على التثليث ان العالم له سبب فظهر في النتيجه مفصلا
ما ذكر في المقدمه الواحده المسماه بالكبرى اجمالا وما ذكر في النتيجه مفصلا
وفي تلك المقدمه اجمالا هو ان العالم له السبب فالوجه الخاص الذي اشار
اليه اولا بقوله على الوجه المخصوص هو تكرار الحادث ليتعدى الحكم بالاكبر
الى الاصغر فليس المراد بالوجه الاوسط والشرط الخاص الذي اشار اليه اولا
بقوله والشرط المخصوص هو عموم العلة اي عموم هذا الحكم المخصوص
يعني الاكبر الذي قلنا هو قولنا له سبب العلة المخصوصه يعني الاوسط
الذي هو الحادث فيكون اضافة العموم الى العلة من قبيل اضافة المصدر
الى مفعوله ويمكن ان يراد بالعلة الكبرى لان الاكبر في هذه المادة هو
السبب والعلة ترادف السبب فيكون المصدر مضافا الى الفاعل ثم اشار

الي عموم الاكبر لكل افراد الاوسط بقوله لان العله اي العلة الموثره في وجود
الحادث الي السبب فالحادث له سبب وهو اي الحكم بان الحادث له سبب او
قولنا له سبب عام في حدوث العالم اي شامل لكل افراد الحادث المحمول علي العالم
وقوله عز الله قيد اتفاقي اشاره الي ما عليه الامر في نفسه وقوله اعني الحكم
سوا اريد بالحكم النسبة الايقاعية او المحكوم به كما اشرنا اليه تفسير للضمير
الغايب اعني هو فيحكم علي كل حادث ان له سببا سوا كان السبب اي الوسط
معبر به اولا بالعلة مساويا للحكم اي الاكبر فيكون الحكم ايضا مساويا له وذلك اذا
اردنا الحادث الحادث الذاتي او يكون الحكم اعم منه وذلك اذا اردنا بالحادث
الحادث الزماني فيدخل اي السبب الذي هو الاوسط تحت حكمه اي حكم الاكبر
فتصدق النتيجه ضرورة تعدي الحكم من الاوسط الي الاصغر فهذا ايضا
قد ظهر حكم التثليث اي هذا حكم التثليث علي ان يكون اسم الاشاره مبتدا
وحكم التثليث بيانا له او بدلا عنه وقوله ظهر خبره او يكون حكم التثليث
خبرا عنه وقوله قد ظهر استينافا او قيد للخبر ويحتمل ان يكون هذا
مبتدا وما بعده خبره علي تقدير عايد اليه اي هذا ايضا قد ظهر به حكم التثليث
علي الواقع في ايجاد المعاني الي نقيض الادلة وحينئذ يكون ايراد قوله
ايضا بالنظر الي مطلق التثليث فاصل الكون اي ما يبني عليه الكون خارجا
او ذهنا التثليث ولهذا اي لكون الاصل في الكون التثليث كانت حكمة
صالح عليه السلام التي اظهر الله اي اظهرها في تاخير لخذ قومه ثلثة ايام يتلونون
فيها بثلثة الوان وعدا صادقا غير مكذوب قوله في تاخير متعلق بقوله
كانت او بقوله اظهر وقوله ثلثة ايام مفعول فيه للتاخير وقوله وعدا
منصوب علي انه خبر كانت وفي النسخة المقروه علي الشيخ رضي الله عنه وعد غير

مكذوب

مكذوب بالرفع كما هو في القران اورده علي سبيل الحكايه او هو مرفوع علي انه خبر
مبتدا محذوف اي ذلك وعد غير مكذوب وحينئذ يكون كانت تامة او يكون
قوله في تاخير لخذ قومه خبر لها ويحتمل ان يكون علي تقدير النصب ايضا تامة
ويكون المنصوب حالا من الكلم والاحد فانتج التثليث المذكور صدقا اي نتيجة
صادقة موعودة غير مكذوبه وهي الصيحه التي اهلكهم بها فاصبحوا في
ديارهم اي ما كانوا فيه جاثمين اي قاعدون لا يستطيعون القيام بالبرقي
عنه فاول يوم من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفي الثاني احمرت وفي
الثالث اسودت فلما كملت الثلثه في ايامهم والوانهم صح الاستعداد
اي استعدادهم للفساد والهلاك فظهر كون الفساد فيهم اي تحقق الفساد
ووجوده او الكون الذي يتبع الفساد لان كل فساد يستلزم كونا فسمي ذلك الظهور
هلاكا فكان اصفرار وجوه الاشقيا في موازنه اسفار وجوه السعدا في قوله
تعالي وجوه يومئذ مسفرة من السفور وهو الظهور فيكون الاسفار في اول
يوم ظهور علامة السعادة في السعدا كما كان الاصفرار في اول يوم ظهور
علامة الشقا في قوم صالح ثم جا في موازنه الاحمرار القايم لهم اي
الغير السريع الزوال خلاف احمرار الوجنات عند الضحك فانه سريع الزوال
قوله تعالي في السعدا وجوه يومئذ ضاحكة فان الضحك من الاسباب
المولده لاحمرار الوجوه فهي اي الضاحكة باعتبار الضحك المفهوم منها
في السعدا احمرار الوجنات ثم جعل في موازنه تغيير الاشقيا بالسواد
قوله تعالي مستبشرة وهو ما اثره السرور في بشرتهم كما اثر السواد
في بشرة الاشقيا ولهذا قال الحق في الفريقين بالبشرى اي بقول لهم قولا
لا يوثر في بشرتهم فعدل بها الي لون لم يكن البشره يتصف به قبل

هذا فقال في حق السعدا بشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وقال في حق الاشقيا
فبشرهم بعذاب اليم فاثر في بشرة كل طايفة ما حصل في نفوسهم من اثر هذا
الكلام فاظهر عليهم في ظاهرهم الحكم ما استقر في بواطنهم من المفهوم عن ذلك
الكلام فما اثر فيهم سواهم اي امر خارج عنهم كما لم يكن التكوين الا منهم فلله الحجة
البالغة على الناس كلهم سعيدهم وشقيهم فيما يعطيهم ويظهر عليهم من اثار السعادة
والشقاوة فمن فهم هذه الحكمة الفتوحية وقررها في نفسه بتحصيل العلم اليقيني
بها الغير الزايل وجعلها مشهودة له واستحضرها في جميع احواله اراح نفسه
من التعلق بغيره وعلم انه لا يوتى عليه بخير ولا شر الا منه واعني بالخير ما
يوافق غرضه ويلايم طبعه ومزاجه وان لم يوافق اغراض اخرين ولم يلايم
طباعهم وامزجتهم واعني بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلايم طبعه ولا مزاجه
وان وافق اغراض اخرين ولايم طباعهم وامزجتهم وانما صرح بهذه العناية
تنبيها على ان الشر المطلق لا وجود له في نفس الامر بل الخير المطلق ايضا ويقيم
صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم وان لم يعتذروا عن
انفسهم ضرورة انه يعرف منشا ذلك وانهم مضطرون فيه ويعلم انه منه
اي من نفسه كان اي وجد كل ما هو فيه مما يوافق غرضه او لا يوافق كما ذكرناه
اولا في ان العلم تابع للمعلوم فيقول لنفسه اذا جاءه ما لا يوافق غرضه
يداك اوكتا وفوك نفخ هذا مثل مشهور يضرب لمن يتحسر ويضجر مما يرد عليه
منه اي ما صدر من ظاهرك وما ظهر من باطنك كل منهما مسبب من حقيقتك
لا من غيرك يقال اوكى على سقايه اذا شده بالوكا والوكا للقربه هو الخيط الذي
يشد به فوها والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

يداك أوكتا وفوك نفخ

فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

لما كان شعيب عليه السلام مع كونه صاحب قلب قابلا لتجلي الاسم الله الاحدية
جمع الاسما الالهية المتشعبة الى ما لا يتناهى مضاهيا للقلب سوا اريد به
النفس الناطقة في بعض مراتبها او اللحم الصنوبري الذي هو متعلقها ومحل
تصرفاتها المتشعبة الى شعوب وقبايل كما ينبي عنه اسمه وفي ايفا كل ذي
حق حقه بالقسط والعدل كما يدل عليه امره امته بذلك فان القلب
بكل واحد معنييه متشعب الى شعب كثيرة موف كل ذي حق حقه منها
وصف الشيخ رضي الله عنه الحكمة المنسوبة الى كلمته القلبية وصدرها
ببيان احوال القلب فقال اعلم ان القلب اعني قلب العارف بالله
احدية جمع الاسما كلها فان صاحب القلب في اصطلاح هذه الطايفة انما هو
العارف بالاسم الله لاحدية جمع الاسما فمن لم يكن عارفا بالله سوا لم يكن عارفا
بالله اصلا او كان عارفا ببعض الاسما المخصوصة دون بعض فلا يسمى قلبه
قلبا الا مجازا اذ لا يصح الحكم عليه بالسعة المذكورة هو من رحمة الله ورحمته
رافته ولطفه فان تعينات الاشيا في العلم بالفيض الاقدس ووجودها
في العين بالفيض المقدس انما هي من الاسما اللطيفة الجمالية وهو اي
القلب اوسع منها اي من رحمة الله فان سعة القلب عبارة عن احاطتها
بالاشيا باعتبار جامعيتها للاشيا فانها حقيقة جامعة لها او باعتبار
العلم والشهود وسعة الرحمة عبارة عن شمولها الاشيا ووصول اثارها اليها
ولا شك ان علم القلب وشهوده اوسع من رحمة الله فانه اي القلب باعتبار
علمه وشهوده اوسع الخلوق جلاله بتجلياته الذاتية والاسمائية كانه وسع
الاشيا علما وشهودا ورحمته وان وسعت كل شي لا تسعه اي الحق سبحانه
وهذا اي القول بان رحمة الله لا تسعه لسان عموم اي عامة العلما فانهم يقولون

ولكن قولهم بهذا **من باب الاشارة** لا صريح العبارة فانهم لم يصرحوا به ولكن يلزم
مما صرحوا به من عقايدهم **فان الحق راحم** عندهم **ليس بمرحوم** فانهم لم
ينبهوا الكرب الاسما الالهية والتنفيس عنها بايجاد العالم **فلا حكم للرحمة فيه**
ولا يصل اثرها اليه فلا تسعه **واما الاشارة من لسان الخصوص** فهي ان
رحمة الله تسعه **فان الله سبحانه وصف نفسه** على لسان نبيه **بالنفس**
حيث قال صلى الله عليه وسلم اني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن **وهو** اي
النفس **من التنفيس** وهو تفريج الكروب فان المتنفس انما يتنفس لم دفعا
لكرب الهوا الحار عن باطنه وطلبا للراحة وورود الهوا البارد عليه فان تنفيس
في الجناب الالهي اشارة الى التخلص من كرب طلب الاسما الالهية لظهورها ومن
كرب طلب الحقايق الكونية لوجودها ولا شك ان التفريج عن الكرب رحمة
فرحمة الله تسعه ولما كان لقايل ان يقول منشا هذا الطلب الاسما لا محض
الذات فالتخلص من الكرب يكون للاسما لا من حيث هي فلا يكون
الرحمة شاملة لها دفعه بقوله **وان الاسما الالهية عين المسما وليست**
اي الاسما **الا هو** اي المسمى فيكون تكريرا او تاكيدا للاول وفي النسخة المقروة
على الشيخ رضي الله عنه وليس يريدون نا التانيث اي ليس المسمى الا هو اي
الحق فيكون الاسما عين الحق فاذا وسعتها الرحمة وسعته **وانها** اي الاسما
طالبة ما يعطيه تلك الاسما ثبوتا في العلم ووجودا في العين وقوله
من الحقايق اي الحقايق الكونية بيان لما يعني الاسما طالبة للحقايق التي
ثبوتها في العلم ووجودها في العين بتلك الاسما **ليست الحقايق التي
يطلبها الاسما** التي تكون مجالي احكامها ومظاهر اثارها **الا العالم** بما فيه من
الاجناس والانواع والاشخاص **فالالوهية** التي هي حضرة الاسما الوجوبية

المؤثرة في الكون **يطلب المالوه** الذي هو متعلق تاثيراتها وتصرفاتها ضرورة
توقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين ولما كانت الالهية والالوهية عبارة
عن مرتبة الاسما المؤثرة كان معنى الاله المؤثر باسمايه فيكون فيه معنى اسم الفاعل
لا جرم اشتق رضي الله عنه لما يقابله اي المتاثر المالوه اسم مفعول فيكون
المالوه موجودا من معناه الاصطلاحي لا معانيه اللغوية فلا اشكال
وكذلك **الربوبية** التي هي حضرة الافعال يطلب المربوب الذي هو متعلق
اثارها واذا كانت الالوهية والربوبية يطلبان المالوه والمربوب والمالوه
والمربوب ليس الا العالم فان كان العالم يكون للالوهية او الربوبية
عين **والا** اي وان لم يكن العالم لم يكن لها اي للالوهية او الربوبية عين
فلا عين لها اي للالوهية او الربوبية **الا به** اي بالعالم **وجودا** في العين
وتقديرا في الذهن يعني خارجا وذهنا **والحق سبحانه من حيث ذاته
غني عن العالمين والربوبية ما لها هذا الحكم** اي حكم الغني لافتقارها الى المربوب
وانما اقتصر على الربوبية لانها انزل من الالوهية فهي مستلزمة لها **فبقي
الامر دايرا بين ما يطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى
عن العالمين وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الا عين
هذه الذات** اي من نظر الى حقيقة الامر وانصف من نفسه حكم بان
الربوبية عين الذات بمعنى انه ليس في الخارج الا الذات فان الربوبية
نسبة عقلية لا وجود لها في الخارج وان اتصف بها الموجود الخارجي وذهب
بعض الشارحين الى ان الاتصاف افتعال من الوصف وجعله عطفا
على الحقيقة ولا يخلو عن سماجة ولو جعل ههنا معطوفا على الربوبية
اي ليست الربوبية واتصاف الذات بها الا عين الذات لكان احسن

فلما تعارض الامر اي الذات حكم النسب اي نسبة الغني وان لا غني ولم يتوقف
الذات على مرافقة الغني ورد في الخبر النبوي الوارد باتصاف الحق سبحانه
بالنفس المنبي عن التنفيس الذي هو عين الرحمة والشفقة بالنسبة الى الاسما
التي هي عين الذات من وجه ما وصف الحق به نفسه حيث قال
والله رءوف بالعباد من الشفقة الواقعة على عباده وكما ان عباده تتعلق
بهم الشفقة والرحمة فكذلك تتعلق به ايضا الشفقة والرحمة التي هي
التنفيس عن كرب الاسما فاول ما تنفس اي اول تنفسه على ان يكون ما
مصدرية هو التنفيس عن الربوبية او اول تنفيسه عن الربوبية
بنفسه المنسوب الى الرحمن انما هو بايجاد العالم الذي يطلبه الربوبية
بحقيقتها الطالبة لوجود العالم فقوله فاول ما تنفس مبتدا خبره
اما قوله عن الربوبية او قوله بايجاد العالم وقوله وجميع الاسما الالهية
اما مجرور عطفا على الربوبية التي هي مدخول عن او مرفوع عطفا على الربوبية
التي هي فاعل يطلبه واما جعل ما في ما تنفس موصوله فوجه صحته
غير ظاهر فثبت من هذا الوجه الذي تكلم به لسان الخصوص ان رحمته
وسعت كل شي حقا كان او خلقا فوسعت اي الرحمة الحق ايضا فهي
اي الرحمة اوسع من القلب فانها وسعت القلب وما سواه والقلب
لا يسع نفسه هذا اذا اعتبر سعة القلب باعتبار انطوائه على الحقايق
كلها واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فهو يسع نفسه ايضا فتكون الرحمة
حينئذ مساوية له في السعة والى هذا اشار بقوله او مساوية له
في السعة هذا الذي تكلم به لسان العموم والخصوص مضى وبسط الكلام
في بيانه قد انقضى ثم لتعلم ان الحق تعالى كما ثبت في الصحيح يتحول في

الصور

الصور المختلفة بالسعة والضيق فتارة يتجلى في هذه الصورة وتارة في تلك
الصورة لتعلم ايضا ان الحق تعالى اذا وسعه القلب وصار مجلى له لا يسع
معه غيره من المخلوقات ولا يبقى فيه فضلة تحل فيها غير الحق سبحانه فكانه
ملاه حتى لا يبقى منه فضلة للغير ومعنى هذا الذي ذكرنا من انه اذا تجلى الحق
لم يسع القلب غيره انه اذا نظر الى الحق عند تجليه له لا يمكن معه ان
ينظر الى غيره لانحيازه بالكلية اليه وانقهار الاشباح تحت قهر التجلي
وقلب العارف من السعة والاطلاق انما هو كما قال ابو يزيد البسطامي
قدس الله تعالى سره لو ان العرش وما حواه العرش من الكرسي والسموات
والارضين وما فيهما من انواع الموجودات مائة الف الف مرة
وقع في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به لانه لا قدر له محسوسا
بالنسبة الى التجليات الغير المتناهية التي تسعها قلب العارف
فان العرش وما فيها على اي مقدار فرض يكون متناهيا ولا قدر للمتناهي في
اي مرتبة كان من الكثرة بالنسبة الى غير المتناهي وقال الجنيد رضي
الله عنه في هذا المعنى ان المحدث المتناهي اذا قرن في قلب العارف
بالقديم الغير المتناهي بتجلياته لم يبق له اثر بل تضمحل عينه فكيف
بالاثر وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث الذي لا قدر له حال
كون ذلك المحدث موجودا فيه فقوله موجودا حال من المحدث ويمكن
ان يجعل مفعولا ثانيا للاحساس لتضمنه معنى العلم واذا كان الحق سبحانه
يتنوع تجليه في الصور المختلفة بالسعة والضيق فبالضرورة تتسع
القلب وتضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الالهي
فان كان في تلك الصورة نوع سعة يتسع القلب بحسبها وقدرها وان كان

نوع ضيق بضيق القلب بحسبه وقدره فانه لا ينفصل من القلب شي
عن صورة ما يقع فيها التجلي فان القلب من العارف او الانسان الكامل
بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم فكما ان محل فص الخاتم لا ينفصل عن الفص
بل يكون على قدره من الكبر والصغر وعلى شكله من الاستدارة ان
كان الفص مستديرا او من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك
من الاشكال ان كان الفص مربعا او مسدسا او مثمنا او ما كان من
الاشكال ان محله اي محل الفص من الخاتم يكون مثله في القدر والشكل
لا غير فكذلك قلب العارف لا يفضل على الصورة المتجلي فيها بل ينطبق عليها
ويكون على قدرها في السعة والضيق التي هي في الصورة المتجلي كالاستدارة
في الاشكال فان المستدير منها اوسع وفي الضيق الذي هو في الصور المتجلي
فيها كساير الاشكال فانها اضيق من المستدير وفيها تفاوت بحسب قربها
من الاستدارة وبعدها عنها وهذا الذي ذكرناه بحسب الظاهر
عكس ما يشير اليه الطايفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد
فيكون التجلي تابعا للعبد وهذا الذي ذكرناه ليس كذلك اي كما اشارت
اليه الطايفة فان العبد بل قلبه على ما ذكرنا يظهر للحق على قدر الصورة
التي يتجلى فيها الحق فيكون العبد تابعا للتجلي وتحرير هذه المسيلة
على وجه يفيد التوفيق بين ما اشار اليه الطايفة وبين ما اشرنا اليه
ان لله تجليين بل تلك تجليات تجلي غيب يحصل به الاعيان الثابتة
واستعداداتها في حضرة العلم التي هي غيب بالنسبة الى ما تحتها وتجلي
شهادة يوجد به تلك الاعيان في الخارج وحضرة الشهادة بعد ما كانت
ثابتة في العلم وتجلي شهود يتجلى به على عباده بعد وجودهم دنيا وبرزخا

واخرة فيشاهدونه وكانه رضي الله عنه اراد بالتجلي الشهادي ما هو
اعم من ان يكون تجليا يفيد الوجود الشهادي او يكون بعد الوجود الشهادي
فلهذا جعله قسمين فمن تجلي الغيب يعطي الحق سبحانه القلب الاستعداد
الكلي الذي عليه القلب من حيث عينه الثابتة في الحضرة العلمية قبل وجوده
العيني او الاستعدادات الجزئية التي عليها القلب بعد وجوده العيني
فانها ايضا منتشية من ذلك التجلي العيني وان انضمت اليه امور
خارجية ايضا فان ذلك الانضمام ايضا من مقتضياته وهو اي تجلي
الغيب التجلي الذاتي فان المتجلي به هو غيب هوية الذات ولذلك قال
الذي الغيب اي غيب هوية الذات حقيقته وهو الهوية التي
يستحقها بقوله عن نفسه هو التي هو لها هو ويمكن ان يقال
معنى كون الغيب حقيقته ان كونه غيبا حقيقة لازمة له لا تنفك
عنه فان ذلك التجلي انما هو بصور الاعيان الثابتة وهي لا تزال ثابتة
في العلم لا تبرح عنه فلا يزال عنه هو اي غيب هوية الذات له
اي لذلك التجلي فانها المتجلية به او لا يزال كونه غيبا ثابتة له دايما ابدا
فاذا حصل له اعني القلب في الحضرة العلمية هذا الاستعداد
الكلي تجلى الحق له اي للقلب التجلي الشهودي في الشهادة بعد وجوده
فيه بالتجلي الشهادي واذا حصل للقلب في العين الاستعداد الجزي الذي
عليه القلب بعد وجوده العيني تجلى له الحق التجلي الشهودي في الشهادة فرآه
اي القلب الحق في صورة ما تجلى له فيه فظهر القلب بصورة ما تجلى له
فيه لا ينفصل منه شي كما ذكرناه فهو تعالى اعطاه الاستعداد الكلي اولا
والجزي ثانيا كما اشار الى ذلك بقوله اعطى كل شي خلقه اي استعداده الكلي

والجري على قدر معين ثم هدى اي ثم رفع الحق الحجاب بينه وبين عبده
وتجلى له فراه العبد في صورة معتقده فهو اي الحق المرائي عين اعتقاده
اي عين الصورة الاعتقادية فالحق المتجلي بصورة اعتقاده تابع لاعتقاده
وحين تجلى الحق سبحانه بصورة اعتقاده يكون القلب بحسب ذلك التجلي من
السعة والضيق وان لم يكن المتجلى له مقيدا باعتقاد خاص بل يكون هيولاني
الوصف فانحصار التجلي بصورة خاصة انما يكون بحسب الامور الخارجة
عن القلب المتجلى له من الاوقات والاحوال والشرائط وهذه الصورة الخاصة
تكون من بعض صور اعتقاده الهيولاني الوصف فلا يشهد القلب
في التجليات المعنوية ولا العين في التجليات الصورية ابدا في الدنيا
والاخرة سواء كان قلب العارف او عينه او قلب صاحب الاعتقادات
الخاصة او عينه الا صورة معتقده في الحق فالحق الذي في المعتقد
هو الذي وسع القلب صورته وهو الذي يتجلى له اي القلب
فيعرفه واذا كان القلب لا يسع الا صورة المعتقد ولا يرى العين الا ما
وسعه القلب فلا ترى العين عند تجلي الحق الا الحق الاعتقادي ولا
خفاء في تنوع الاعتقادات بحسب الاطلاق والتقييد فمن قيده
بصورة مخصوصة انكره في غير ما قيده به من الصور اذا تجلى في غير صورة
ما قيده به واقر به فيما قيده به اذا تجلى في صورة ما قيده به ومن
اطلقه عن التقييد من العارفين والكاملين لم ينكره في صورة من الصور
واقر به في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه من اسم التعظيم
والاجلال قدر صورة ما تجلى اي على مقدار مرتبة صورة ما تجلى له فيها
فان لكل صورة من صور التجليات اقتضاء خاصا يقتضي نوعا خاصا وقدرا

معينا من التعظيم والاجلال لا يقتضيه غيرها قال شيخ الشيخ المؤلف ابو مدين قدس الله سرهما

لا تنكر الباطل في طوره ... فانه بعض ظهوراته
واعطه منك بمقداره ... حتى توفي حق اثباته

وهذه الصورة المتجلى فيها وان كانت بحسب انواعها
منحصرة لكنها بحسب اشخاصها ذاهبة الى ما لا يتناهى فان صورة التجلي
ما لها غاية يقف التجلي عندها اي عند تلك الغاية فلا يقع كل بعدها
وفي بعض النسخ بالتاء فضمير الفاعل راجع الى صورة التجلي وكذلك العلم بالله
ما له غاية في العارفين يقف العلم عندها اي عند تلك الغاية فلا
يزيد عليها بل هو اي العارف او الشأن ان العارف في كل زمان يطلب
بلسان الاستعداد الزيادة من العلم به اي الحق فانه في كل مرتبة يحصل
له من العلم ما يستعد به لمرتبة اخرى فوقها فيقول في زمان ما رب زدني
علما فاذا زاد علمه استعد لمرتبة اخرى فوقها يقول في زمان يتلوه رب
زدني علما فاذا زاد علمه استعد لعلم آخر يقول في الزمان الثالث رب زدني
علما هكذا الى ما لا يتناهى فالامر اي امر العلم لا يتناهى من الطرفين اي
طرفي الحق والعبد فلا الطلب ينتهي من جانب العبد ولا التجلي من جانب
الحق هذا الذي ذكرنا من اثبات الطرفين وجعل احدهما متجليا مفيضا
للعلم والآخر متجلى له وطالبا لزيادة العلم انما يتحقق اذا قلت هناك
خلق وحق وميزت بينهما بان جعلت مرتبة الجمع والاجمال حقا ومرتبة
الفرق والتفصيل خلقا فاذا نظرت في قوله تعالى على لسان نبيه
كنت رجله التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم
به الى غير ذلك من القوى ومحالها التي هي الاعضاء لم تفرق
بين المرتبتين بل جعلتها امرا واحدا ظاهرا بنسبتي الوحدة والكثرة فقلت

الامر الذي كلا منا فيه وهو الوجود حق كله باعتبار جهة الوجود او خلق
كله باعتبار جهة الكثرة فهو خلق بنسبة ومن جهة الكثرة وحق
بنسبة ومن جهة الوحدة والعين في الاعتبارين واحد فعين صورة
ما تجلى بالتجلي الشهادي او الشهودي عين ما قبل ذلك التجلي فهو اي
الحق هو المتجلي والمتجلى له فانظر ما اعجب امر الله وشانه من
حيث هويته العينية التي تقتضي اسقاط النسب ومن حيث نسبته
الى العالم في حقايق اسمايه الحسنى فامره وشانه من حيث هويته
مقتضى حقايق الاسما التنزيهيه ومن حيث نسبته الى العالم ساير الاسما
فقوله في حقايق الاسما مرتبط بقوله امر الله حيث يكون الامر الواحد
الذي هو الحق بالاطلاق الذاتي ظهر بالحيثيتين المتقابلتين وهو فيهما عينهما
مع وحدته المقدسة عن التثنيه والتقابل فمن ثم اي في الواقع وهو انكار
لوقوع الماهيات والاشخاص من ذوي العقول وقوله وما ثم انكار
لوقوعها من غير ذوي العقول وعين تعين ثم اي في الواقع هو اي الحق
ثمه اي في الواقع اي كل عين تعين بتعين مخصوص في الواقع هو الحق
بعينه فيه فمن قد عمه واطلقه عن القيود ونزهه عنها خصه
بالاطلاق وقيده بالتنزيه العقلي ومن قد خصه اي حكم بان ذلك
المطلق بعينه هو الذي يخصص بتلك القيود عمه اي حكم باطلاقه الذاتي
ونزهه عن الاطلاق المقابل للتقييد واذا ثبت هذا الاطلاق فما عين من
الاعيان سوى عين لخير فنور في اي مرتبة كانت عينه ظلمه
يقابله باعتبار هذه الحقيقة المطلقة فالهامي يظهر بصور المتقابلات
فمن يغفل عن هذا الذي ذكرناه من معنى الاطلاق يجد في نفسه غمه

لانه

١٢١

لانه جهل الامر على ما هو عليه والجاهل مغموم ابدا ولا يعرف ما قلناه سوى
عبد له همه قويه غالبة لا يقنع بظواهر العلوم ولا يقف عند مبلغ
علما الرسوم بل يخرق العادات ويرفع حجب التعينات ولا يرضى من كل
شي الا باللب لا يسكن مع القشور ابدا قال تعالى ان في ذلك اي القران
الناطق باثبات امور مخالفة للحق سبحانه من التنزيه والتشبيه لذكرى
اي تذكر بما هو الحق عليه في نفسه من التقلب في الشوون لمن كان له قلب
سمي به لتقلبه في انواع الصورة والصفات المخالفه لاختلاف
التجليات وانما قال لمن كان له قلب ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل
لغة وحقيقة قيد اما لغة فانه يقال عقل البعير بالعقال
اي قيده به وعقل الدوا البطن اي عقده واما حقيقة فلان العقل
يقيد بما يؤدي نظره وفكره اليه فحصر الامر في نعت واحد والحقيقة تابى
الحصر في نعت واحد في نفس الامر فما هو اي القران ذكرى لمن كان له
عقل يقيده بما يؤديه الفكر اليه فانه ليس ممن يتذكر بما وقع في القران
من الايات الدالة على التنزيه والتشبيه جميعا بل يأول ما وقع على خلاف
ما يوديه فكره اليه كالايات الدالة على التشبيه مثلا وهم اي من كان
له عقل هم اصحاب الاعتقادات الجزئية التقييدية الذين يكفر
بعضهم الذي يوديه فكره الى عقد مخصوص بعضا اخر يوديه فكره
الى خلاف ما ادى اليه فكر البعض الاول ويلعن بعضهم بعضا وما لهم
اي لاصحاب الاعتقادات من ناصرين في هذه المخالفه والمجادله فان اله
المعتقد الذي اتخذه بتصوره وجعله الها ما له حكم في اله المعتقد
الاخر ليخذله وينفيه فيكون ناصرا للمعتقد الاول وكذا الاه المعتقد

الاخر ليس له حكم في اله المعتقد الاول ليحمد له وينفيه فيكون ناصرا للمعتقد
الاخر وذلك لانه لا يترتب علي الصور المجعولة في الوهم او الخيال حكم واثر كما يترتب
علي الامور الخارجيه فما لهولاء المعتقدين من الهة ناصرين قال تعالي واتخذوا
من دون الله الهة لعلهم ينصرون لا يستطيعون نصرهم بل هولاء المعتقدون
ينصرونهم بالذب عنهم والي ذلك الاشارة بقوله وهم لهم جند محضرون
لان الجند انما هو لنصر صاحب الجند فصاحب الاعتقاد يذب اي يدفع
عنه اي عن الامر الذي اعتقده في الهه وينصره وذلك الاله
الذي في اعتقاده لا ينصره فلهذا اي لعدم نصرته اياه لا يكون له
اثر وحكم في اعتقاد المنازع له بنفيه وابطاله والا لزم نصرته
فانه ليست نصرته الا ذلك ولا المنازع له ما تاكيد للا لا يرد النفي علي
النفي اي وكذا المنازع ليس له نصرة من الهه الذي في اعتقاده فما لهم
اي لاصحاب الاعتقادات المحرسه من ناصرين فنفي الحق سبحانه
في قوله فما لهم من ناصرين النصرة اي نصرة المعتقدين عن الهة الاعتقادات
علي طريقة انفراد كل معتقد واختصاصه علي حدته بنفي نصرة الهة
المجعول في اعتقاده اي نفي نصرة كل الة مجعول لمن جعله الها في اعتقاده
والمنصور وفي بعض النسخ فالمنصور اي ما يكون منصورا علي تقدير
عدم النصرة المجموع المفهوم من ضمير الجمع اعني هم في قوله فما لهم وهم
المعتقدون اصحاب الهة الاعتقادات والناصر ايضا علي ذلك التقدير
المجموع المفهوم من صيغة جمع اسم الفاعل في قوله من ناصرين وهم الهة
الاعتقادات ولما بين ان الحق سبحانه عند اصحاب الاعتقادات المحرسه
معروف عندهم في صور اعتقاداتهم منكر لهم فيما عداها اراد ان يشير

الي

الي حال العارف فقال فالحق عند العارف الذي عرف الحق بتقلب
قلبه في انواع الصور والصفات هو المعروف الذي لا ينكر في صورة
من الصور لانه يعرف ان لا غير في الوجود وصور الموجودات ظاهرا او باطنا
كلها صورته فهو لا ينكر عنده بوجه من الوجوه فاهل المعروف في الدنيا
اي الذين لهم اهلية معرفة الحق في مواطن الدنيا في صور تجلياته هم
اهل المعروف في الاخره اي هم الذين يعرفونه في الاخرة في صور تحول
فيها ولا ينكرونه ابدا فلهذا اي لاختصاص معرفة الحق في جميع الصور في
الدنيا والاخرة بحيث لا ينكر بالعارف الناتج معرفته عن تقلب قلبه
قال تعالي لمن كان له قلب فانه قد تقلب قلبه في الاشكال فعلم
٧ ع ف م تقلب الحق في الصور بتقلبه في الاشكال فمن نفسه عرف نفسه
اي نفس الحق وليست نفسه بغير لهوية الحق السارية في الكل دنيا
واخرة ولا شي من الكون مما هو كاين ويكون بغير لهوية الحق بل هو
عين الهويه فهو العارف والعالم والمقر في هذه الصورة وهو الذي
لا عارف ولا عالم وهو المنكر في هذه الصورة الاخري هذا اي هذا
النوع من المعرفة الذي لا تعقبه نكرة حظ من عرف الحق من التجلي والشهود
اي من تجليه في الصور وشهوده فيها حال كونه مستقرا في عين مقام
الجمع بحيث لا يشغله صور التفرقة عن شهوده فهو من يشير اليه قوله
لمن كان له قلب يتنوع في تقليبه واما اهل الايمان الاعتقادي
الذين لم يعرفوا الحق من التجلي والشهود فهم المقلدة الذين قلدوا
الانبيا والرسل فيما اخبروا به عن الحق من غير طلب دليل عقلي لا من
قلد اصحاب الافكار والمتاولين بها الاخبار الواردة الكاشفة عن الحق

كشفا مستا حملها على ادلتهم العقليه وارتكاب احتمالاتها البعيدة فهولا
الذين قلدوا الرسول صلوات الله عليهم حق التقليد هم المرادون بقوله
او القى السمع لما وردت اي لاستماع ما وردت به الاخبار الالهيه على السنة
الانبيا عليهم السلام وهو بمعنى وهذا الذي يلقي السمع شهيد اي حاضر
بما يسمعه مراقب له في حضرة خياله تنبيه اي هذا القول او الحق سبحانه بهذا
القول على حضرة الخيال واستعمالها في احضار صورة ما يسمعه يعني ينبغي
لملقي السمع ان يجهد في احضار ما يسمعه في خياله لعله يفوز بالتجليات
المثاليه الا ان يكون صاحب تلك التجليات بالفعل والا يبقى بعض مقلده
الالهيا خارجا عن هذا الحكم ووجه التنبيه ان الشهود كما قال الشيخ المولف
رضي الله عنه في اصطلاحاته الخاصة هو الروية بالبصر وهاهنا وان لم
يكن المراد بالشهود الروية البصرية لكن ينبغي ان يراد به ما يشابهها كمال المشابهة
وهو مشاهدة الصور المتمثلة في حضرة الخيال ليس الا وهو اي التنبيه
على حضرة الخيال قوله عليه السلام الاحسان ان تعبد الله كانك تراه
اي حال كونه تعالى كالمراي بالبصر لك او حال كونك كالرائي بالبصر له في صورة
المعتقد عندك وقوله عليه السلام الله في قبلة المصلي فان الكائن
في جهة لا بد له من صورة فلذلك الشهود الحالي هو اي كل واحد من صاحب
الاحسان والمصلي شهيد للحق سبحانه مشاهد له ومن قلد نظر فكري
وتقيد به فليس هو الذي القى السمع فان هذا الذي القى السمع لا بد ان يكون
شهيدا لما ذكرناه ومتى لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الايه
فهولاء يعني المقلدين لاصحاب الافكار هم الذين قال الله فيهم اذ تبرا
الذين اتبعوا من الذين اتبعوا الا ان المتبوعين دعوا التابعين الى خلاف
الواقع

الواقع فتبعوهم ورجع نكال متابعتهم الى متبوعيهم فتبروا منهم والرسل لا
يتبراون من اتباعهم الذين اتبعوهم لانهم دعوهم الى الحق والصدق
فيتبعوهم فانعكست انوار متابعتهم اليهم فلم يتبروا منهم فحقق يا ولي ما
ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية من الحكم والمعارف واما اختصاصها
بشعيب فلما فيها من التشعب اي شعبها كثيرة لا تنحصر في عدد معين
لان كل اعتقاد شعبة فهي شعب كلها اعني الاعتقادات تفسير للضمير
اعني هي اي الاعتقادات شعب كلها هذا وجه اخر للاختصاص بمناسبة
شعيبا باعتبار اسمه بخلاف ما ذكر في اول الفص فانه بمناسبة باعتبار ان
اخر فاذا انكشف الغطا انكشف الحق سبحانه لكل احد بحسب معتقده
وقد ينكشف بخلاف معتقده والانكشاف بخلاف المعتقد اما في
الحكم عليه بجزئيات الاحوال والاوصاف واما في هويه ذاته المقدسة
وهو اي الانكشاف بخلاف المعتقد مطلقا ما يدل عليه قوله وبدا لهم
من الله ما لم يكونوا يحتسبون فاكثرها اي اكثر الاختلافات يكون
في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي اذا مات
على غير توبة فاذا مات وكان مرحوما عند الله قد سبقت له
عناية بانه لا يعاقب وجد الله غفورا رحيما فبدا له من الله من الرحمة
والمغفرة ما لم يكن يحتسبه من قبل واما خلاف المعتقد في الهوية
فان بعض العباد يجزم في اعتقاده ان الله كذا وكذا فاذا انكشف الغطا
راى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها حقا ولحد البصره
وانحلت العقدة اي عقد التعيين والتقييد فزال الاعتقاد الحاصل
من الفكر والنظر الحاكمين بالتقييد وعاد علما بالمشاهدة وبعد احتداد

البصر لا يرجع كليل النظر فسد ولبعض العبيد الظاهر له لكنه وهو المظهر
موضع المضمر اي فيبد والحق له متلبسا باختلاف التجلي في الصور عند
الرؤيه لانه اي التجلي لا يتكرر فسد وعليه في الهويه وبدا لهم من الله
في هويته مالم يكونوا يحتسبون فيها من الاطلاق واختلاف التجلي
قبل كشف الغطا ولما كان انكشاف الحق خلاف المعتقد سوا كان في الحكم او
في الهويه من باب الترقي بعد الموت وانكره بعضهم اثبته بما حكي رضي الله عنه
عن نفسه حالة اجتماعه لمن سلف من الكبرا وافادته اياهم للعارف التوحيد
به مالم يكن عندهم وامدادهم بما عرفوا به في الرجات بقوله وقد ذكرنا صورة
الترقي بعد الموت في المعارف الالهيه في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا
من اجتمعنا به من الطايفه في الكشف لذي النون المصري والجنيد وسهل
بن عبد الله ويوسف بن الحسين والحلاج قدس الله تعالى اسرارهم وما افدناهم
في هذه المسيله اي مسيلة المعارف الالهيه مالم يكن عندهم فما يدل على
عدم الترقي بعد الموت من قوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة
اعمى واضل سبيلا انما هو بالنسبه الي معرفة الحق لمن لا معرفه له اصلا
فانه اذا انكشف الغطا ارتفع العمي بالنسبة الي دار الاخرة ونعيمها وجحيمها
والاحوال التي فيها واما قوله عليه السلام اذا مات ابن ادم انقطع عمله فهو
يدل علي ان الاشيا التي يتوقف حصولها علي الاعمال لا تحصل وما لا يتوقف
عليها بل تحصل بفضل الله ورحمته فقد تحصل وذلك من مراتب الترقي
ومن اعجب الامر اي امر الانسان انه في الترقي من صورة الي صورة ظاهرا
وباطنا دايما آناً فآناً ولا تشعر بذلك الترقي للطافة الحجاب الساتر وجه
اتحاد الصورتين وهو ما يمتاز به احدهما عن الاخرى ورقته عطف

تفسير

تفسير للطافة وتشابه الصور عطف علي لطافة الحجاب ومتفرع عليه
فانه اذا لم يستر ما به الامتياز وجه الاتحاد غلب حكم ما به الاتحاد وتشابهت
الصورتان فلا يتميز احدهما عن الاخرى تميزا ظاهرا فلا يشعر بالترقي الذي
لا يدرك الا لاهل التمييز مثل قوله تعالى صفة مصدر محذوف اي تشابها
مثل تشابه ارزاق اهل الجنه المفهوم من قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة
رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها وليس هو الواحد
عين الاخر لفظه هو تاكيد للضمير المستتر في ليس والواحد عطف
بيان له وعين الاخر خبر ليس اي ليس الواحد من ارزاق اهل الجنة عين
الرزق الاخر منها بل غيره ومثل هذا الضمير كثيرا ما يقع في مصنفات
الشيخ رضي الله عنه وكانه من خواص لغة المغاربه فان المسمين
عند العارف اي عند الذي يعرف انهما سميهان غيران اذ لا يمكن
ان يكون شي سميا لنفسه فقوله غيران خبر ان المكسوره وسميهان
خبر ان المفتوحه وهي مع اسمها وخبرها مفعول العارف وفي بعض
النسخ من حيث انهما شبيهان وكانه الحاق ممن لم يتضح المعني عنده
والتعويل علي ما ذكرناه اولا فانه الموافق لما في النسخة التي قوبلت بحضور
الشيخ رضي الله عنه وصاحب التحقيق الجامع بين الفرق والجمع يرى
الكثرة الواقعة في العالم موجوده في الواحد الحقيقي الذي هو الوجود
الحق المطلق كرؤية المعطرات في البحر والثمر في الشجر والشجر في المراة
كما يعلم ان مدلول الاسما الالهيه وان اختلفت حقايقها وكثرت
انها تكرار لان المفتوحه مع اسمها تاكيدا وخبرها عين واحدة فهذه للكثرة
الوجوديه الخلقيه او الاسمايه كثره معقوله في واحد العين

فيكون العين الواحدة في التجلي بصور العالم او بصور الاسما الالهية كثرة مشهوده
في عين واحده كما ان الهيولي وهي عندهم كل ما يظهر بصورة من الصور جوهرا
كان او عرضا معقوما لمحله او متقوما به فهو اعم مما عليه اصطلاح الحكما ولو
حمل على مصطلح الحكما يكفي في التمثيل ايضا توجد في حد كل صورة وهي مع
كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة الى جوهر واحد وهو اي ذلك
الجوهر الواحد هيولاها اي هيولي الصور فكما ان الكثرة الواقعة في العالم
معقولة في واحد العين وهو الوجود المطلق كذلك كثرة الصور كثره
معقوله في الهيولي في الصور كثره مشهوده في عين واحده هي الهيولي
فمن عرف نفسه بهذه المعرفه اي عرفها بمثل هذه المعرفه عينا واحده ذات
كثره معقوله وكثرة مشهوده في عين واحده فقد عرف ربه كذلك فانه
تعالى على صورة خلقه كما جا في الحديث الصحيح ان الله خلق ادم على صورته
بل هو عين هويته التي اختفت فيه وعين حقيقته التي تسترت به
ولهذا اي لكون معرفة النفس ما ذكرناه وهي لا تحصل الا بالكشف والذوق
ما عثر اي ما اطلع احد من العلما على معرفة النفس وحقيقتها الا الالهيون
من الرسل والصوفيه اذ لا تحمل عطايا الملك الا مطايا الملك واما اصحاب
النظر وارباب الفكر من الحكما القدما والمتكلمين في كلامهم في النفس
وماهيتها فما منهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها اي لا يعطي حقيقتها
والعثور عليها النظر الفكري ابدا فمن طلب العلم بها اي بماهية النفس
وحقيقتها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في
غير ضرم لا جرم انهم من الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا التي هي
مادة الحيوة الدنيا الحقيقية الابدية الاخروية وهم يحسبون انهم

يحسبون

يحسنون صنعا فمن طلب الامر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه
ولما انجر كلامه رضي الله عنه الى ان العالم كثرة مشهوده في عين واحده
فقال وما احسن ما قال الله في حق العالم وتبدله مع الانفاس في
خلق جديد في عين واحده فقال في حق طايفه وهم اهل النظر
بل اكثر العالم فانهم محجوبون عن ذلك لسابه الصور بل هم في لبس من
خلق جديد ولا يعرفون تجديد الامر اي امر وجود العالم مع الانفاس
لكن عثرت عليه الاشاعرة في بعض الموجودات وهي الاعراض فانهم
ذهبوا الى ان العرض لا يبقى زمانين وعثرت عليه الحسبانية في العالم
كله جواهره واعراضه وهم المسماه بالسوفسطائيه الذين يذهبون
الى تبدل العالم وعدم بقايه بحال وجهلهم اي الحسبانية اهل النظر
باجمعهم ولكن اخطا الفريقان اما خطا الحسبانية فبكونهم ما عثروا
مع قولهم بالتبدل في العالم باسره على احديه عين الجوهر المعقول
اي المدرك بالعقل لا بالحواس الذي قبل هذه الصوره اي صورة العالم
ولا يوجد ذلك الجوهر الا بها اي بهذه الصورة في الحس الباطن وهو عالم
المثال المطلق والمقيد وفي الحس الظاهر اي عالم الشهاده المدرك بالحواس
الخمس الظاهره وليس المراد ان ذلك الجوهر بدون تلك الصور غير موجود
في نفسه بل هو موجود في العقل فقط كما لا يعقل تلك الصورة الا
به اي بذلك الجوهر لانه داخل في حدها فان قلت عدم العثور على
الشي من مقول الجهل البسيط والخطا انما يكون من الجهل المركب قلنا كانهم
حيث لم يعثروا على احديه عين قابله لتلك الصور المتبدله العين
المتغيره اعتقدوا انها ظاهرة بانفسها لا في جوهر واحد العين وذلك

جهل مركب يستلزم الخطا فلو قالوا بذلك اي بان الجوهر شي واحد نظرا عليه
صورة العالم كله فتصير موجودات متعينة متكثرة وذلك الجوهر هو
عين الحق الذي يتجلى به وجد العالم فازوا برتبة التحقيق في الامر لانهم
حينيذ كانوا عارفين بالامر على ما هو عليه واما الاشاعرة فما علموا اي
واما خطا الاشاعرة فهو انهم ما علموا ان العالم كله مجموع اعراض يتقوم
بها ذلك الكل فهو يتبدل في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين ويظهر
ذلك اي كون العالم بمجموع اعراض في الحدود للاشيا فانهم اذا حدوا الشي
يبين في حدهم كونه اي كون ذلك الشي الاعراض وان هذه الاعراض المذكورة
في حده عين هذا الجوهر المحدود وحقيقته القايم بنفسه بالجر على انه
صفة للجوهر وذلك لان المذكور في حدود الاشيا ذاتياتها ومقوماتها
وذاتيات الشي ومقوماته عينه في الوجود ومن حيث هو عرض لا يقوم
بنفسه فقد جا من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم اي ما يقوم بنفسه
والعرض المذكور في الحدود كالتحيز في حد الجوهر القايم بنفسه يعني الجسم
الذاتي صفة للتحيز والمراد به جز الماهية فان الجسم يحد بانه متحيز قابل
للابعاد الثلثة بالتحيز له ذاتي وقبوله اي قبول الجوهر القايم بنفسه
الذي اريد به الجسم للاعراض اي الابعاد الثلثة حد اي جز حد له ذاتي ولا
شك ان القبول عرض اذ لا يكون الا في قابل لانه لا يقوم بنفسه بل بالقابل
اذ هو اي القبول ذاتي للجوهر الذي هو الجسم وكذلك التحيز عرض ولا يكون
الا في متحيز فلا يقوم بنفسه وليس التحيز والقبول بامر زايد على عين
الجوهر المحدود يعني الجسم لان الحدود الذاتية بعين اجزايها هي عين المحدود
في العقل وهويته في العين فقد صار ما لا يبقى زمانين وارضه وعاد

ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه وذلك سد بديهة العقل فمذهب الاشاعرة
المفضي الى مثل ذلك الباطل خطا هذا حال ما في الخارج عن انفسهم ولا يشعرون
بما هم عليه في انفسهم من التبدل الواقع فيهم بالخلق الجديد وهو لابهم في لبس
من خلق جديد دايما ولا يشعرون بذلك اصلا واما اهل الكشف فانهم
يرون شهودا ان الله تعالى يتجلى في كل نفس تجليين احدهما يرفع الوجود
السابق والاخر لا فاضة الوجود اللاحق ولا يتكرر التجلي لان احدهما يوجب
الفنا والاخر يوجب البقا فان قلت هب انه لا يتكرر في كل نفس لما ذكرت
لكن لا نسلم انه لا يتكرر بحسب الانفاس فان في كل نفس يتكرر التجلي الموجب
للفنا مرتين وكذا التجلي الموجب للبقا قلت الفنا في كل نفس برفع وجود
اخر والبقا بفيضان وجود اخر فلا تكرار ويرون ايضا شهودا موافقا
لما في النص فليس مستفيدهم النص فقط ان كل تجلي يعطي خلقا جديدا
ويذهب بخلق فذهابه هو الفنا عند التجلي الموجب للفنا والبقا لما
يعطيه اي الخلق الجديد يعطيه التجلي الاخر الموجب للبقا ولما كان الوجود
اللاحق من جنس الوجود السابق مماثلا له لم يشعر المحجوبون بالخلق الجديد
وهذا بعينه كما يقول الاشاعرة في تعاقب الامثال على محل العرض من
غير خلو ان من تشخص من العرض مماثل للتشخص الاول فيظن الناظر انها عين
واحد مستمر فافهم ما افدناك لعلك تحظى بفهم معارف اهل الكشف
وتجتهد في الوصول الى مقاماتهم ومشاهداتهم وفقنا الله سبحانه وتعالى المامول ورضي

فص حكمة ملكية في كلمة لوطية

وانما وصف الشيخ رضي الله عنه هذه الحكمة بالملكية مراعاة لشدة ما قاساه
لوط عليه السلام من قومه ولشدة قومه في الانهماك في الشهوات والشدة

ما عاملهم الحق به من العقوبات ولتمهيد القوة والشدة بقوله لو ان لي بكم
قوة ولشدة ما كان ياوي اليه من الركن الشديد للملك بفتح الميم وسكون اللام
الشدة والمليك الشديد يقال ملكت العجين اذا شددت عجنه قال
قيس بن الحطيم يصف طعنة ملكت بها كفي فانهرت فتقها يرى قايم
من دونها ما وراها اي شددت بها كفي يعني الطعنة اي امسكت الرمح
قويا فضربت به العدو فانهرت فتقها اي وسعت ما فتقت الطعنة
حتى يرى من قام عندها ما ورا تلك الطعنة من جانب اخر فهو اي معنى الملك
الذي وصف به هذه الحكمة ما يدل عليه قول الله عن لسان لوط لو ان
لي بكم قوة او اوي الى ركن شديد فان معناه اي معنى الملك يفهم من
موضعين من هذا القول الاول لو ان لي بكم قوة فان القوة هي الشدة والثاني
او اوي الى ركن شديد حيث وصف الركن بالشدة وكان هذا الكلام
من الشيخ اشارة الى وجه توصيف هذه الحكمة بالملكية وتمهيد لما يفرع
عليه من قوله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يرحم الله اخي لوطا
لقد كان ياوي الى ركن شديد فنبه صلى الله عليه وسلم حيث
اضافه الى نفسه بالاخوة على انه كان مع الله من كونه شديدا فان اخوته
معه صلى الله عليه وسلم انما كانت في معنى النبوة المقتضية عدم الاحتجاب
بالمظاهر عن الظاهر وشهود الظاهر في المظاهر فلا يكون مشهوده في الركن
الشديد الا الله من حيث اسمه الظاهر فيه وهو القوي الشديد والذي
قصده اي قصده لوط عليه السلام القبيلة ظاهرا والله حقيقة بالركن
الشديد والمقاومة بقوله لو ان لي بكم قوة اي ليت لي بكم قوة اقاومكم
وتكثر بها وهي اي القوة الهمة هنا من البشر خاصة انما قال هنا لان القوة

في

في مواضع اخر معاني غيرها وانما قال من البشر خاصة قيل لان الهمة المؤثرة
التي بها يقاوم اقوام كثيرون لا يكون الا من الانسان الكامل وقيل لانه
لما اضاف القوة الى نفسه كانت مختصة بما فيه اعني الهمة كان
مختصا بالبشر بل به فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك
الوقت يعني من الزمن الذي قال فيه لوط عليه السلام او اوي الى ركن
شديد ما بعث نبي بعد ذلك الا في منعة من قومه فكان تحميه
قبيلته كابي طالب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان
يتعصب للنبي عليه صلى الله عليه وسلم ويذب عنه دايما وانما اضطر
الى الهجرة بعد وفاته فقوله اي قول لوط عليه السلام لو ان لي بكم قوة
منبيا عن طلبه من الله ان يجعل فيه قوة انما وقع لكونه عليه السلام سمع
الله تعالى اي ادرك منه بسمعه النوراني الروحاني معنى قول الله الدال
على ان الصفات الوجودية كالقوة مثلا يحتاج الممكن في الاتصاف بها الى
جعلها وايجادها فيه فتكون عرضية له بخلاف الصفات العدمية كالضعف
الذي هو عدم القوة فانه يكفي في الاتصاف عدم جعل القوة بالخلق الجديد
وذلك رد الى العدم الاصلي الذاتي للممكن بل ابقايه عليه وسماع لوط هذا القول
من الله حيث كان يقول الله الذي خلقكم من ضعف بالاصالة اي مبدا
خلقكم من ضعف اي عدم قوة هو الاصل فيكم ثم جعل من بعد ضعف
قوة فعرضت القوة بالجعل فهي قوة عرضية لكم فان القوة الذاتية كلها
لله ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة فالجعل تعلق بالشيبة
لانها امر وجودي واما الضعف فهو رجوع الى اصل خلقه فتعلق الجعل
بهما باعتبار احدهما وهو اي اصل خلقه ما يدل عليه قوله خلقكم من

ضعف كما بينا فرده لما خلقه اي الى ما خلقه منه كما قال تعالى ومنكم من يرد
الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا اي لكيلا يحصل له علم مجدد بعد
حصول العلوم السابقة لفقدان قابلية الالة لتحصيله لان الناطقة
يطرأ عليها الجهل بعد العلم والاماكان سنى العلم بعد المفارقة ولا يبعد ان
يقال المراد بعدم العلم طرو النسيان والغفلة عن المعلوم لما يلحقه من
موانع التذكر فاذا ارتفعت الموانع بعد المفارقة تذكره فذكر اي الله
سبحانه بقوله يرد الى ارذل العمر انه رد الى الضعف الاول الذي خلق
منه لحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف الاصلي غير ان الشيخ مردود اليه
بعد القوة والطفل لا يقوى بعد وما بعث نبي الا بعد تمام الاربعين ١
وهو زمان اخذه اي شروعه في النقص والضعف لان احكام النشأة
العنصرية والقوى الطبيعية غالبة في تلك المدة فلما نقصت وضعفت
وغلبت احكام النشأة الروحانية بعد تمامها بعثه الله لتكميل الناقصين
فلهذا اي لاجل الاخذ في النقص والضعف قال لو ان لي بكم قوة كان مع كون
ذلك الاخذ يطلب همة مؤثرة لا قوة جسمانية فان قلت وما يمنعه
من الهمة المؤثرة وهي موجودة في السالكين من الاتباع والرسل اولى بها
قلنا صدقت ولكن نقصان علم اخر وذلك لان للمعرفة لا تترك للهمة
تصرفا فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة حتى اذا بلغت غايتها
لم يبق له تصرف اصلا وذلك لوجهين الوجه الواحد لتحققه بمقام
العبودية المقتضية اتيان العبد باوامر سيده لا التصرف في ملكه فانه
من احكام الربوبية ونظره اي ولنظره الى اصل خلقه الطبيعي الذي هو
الضعف والعجز والوجه الاخر احدية للتصرف والتصرف فيه في نظر

شهوده

شهوده وغلبة شهود الاحدية عليه بحيث لا يتميز شيء عنده عن شيء فلا يرى
احدا ولا يعلم على من يرسل همته فيمنعه ذلك المذكور من شهود الاحدية
وغلبته عليه وعدم رؤيته شيئا يتصرف فيه بنفسه التي يتصرف
عن التصرف بالهمة والحاصل ان للعارف التام المعرفة حالتين احدهما
حالة تحققه بمقام العبودية ونظره الي نفسه ورجوعه الي ضعفه
الذاتي وعجزه الاصلي ففي هذه الحالة لا يتصرف لرعاية ادب العبودية
وثانيهما حالة الاستغراق في شهود الاحدية بحيث لا يبقى له مسكة
التمييز بين شيء وشيء من مقام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل فلا يتمكن من التصرف فلو ظهر منه تصرف لكان في الحالة الاولى
لمقتضى امر سيده لا غير وفي هذا المشهد اي مقام شهود الاحدية والمعرفة
التامة يرى العارف ان المنازع له ما عدل عن مقتضيات حقيقته
التي هو عليها في حال ثبوت عينه الثابتة في العلم وحال عدمه الخارجي
في العين فما ظهر في الوجود العيني منه صورة المخالفة الا ما كان ثابتا
له في حال العدم الخارجي في مرتبة الثبوت العلمي فما تعدى المنازع
حقيقته فيما جرى عليه من المخالفات ولا اخل بطريقته التي ينبغي ان
تسلك عليها لاقتضاء حقيقته فاذا شهد العارف ذلك كيف تنبعث
عنه داعية التصرف فيه والحال انه يعلم انه لا يتغير عما هو فيه
بتصرفه اللهم الا اذا كان ظهور بعض احواله المنطوية في عينه الثابتة
مشروطا بتصرفه وكان تصرفه من مقتضيات عينه الثابتة فانه حينئذ
لا محيد له عن التصرف فهذا وجه اخر يمنع العارف عن التصرف بالهمة
باختياره فتسمية ذلك اي ذلك الامر الظاهر على المنازع بقيامها

من المخالفه المسمي نزاعا انما هو امر عرضي يسبب تعرض احوال المنازع تقابلها
الي احوال العارف فان حقيقه كل منهما وعينه الثابته تقتضي ما يخالف
مقتضي حقيقة الاخر باعتبار الاسم الحاكم عليه فهذه المخالفه الواقعه
منهما من غير اختيار تسمي نزاعا وهما فيها في عين الوفاق باعتبار امتثالهما
من الاسما الحاكمة عليهما فالنزاع بينهما انما اظهره الحجاب الذي علي اعين
الناس من روية سر القدر فيتوهمون ان كل واحد منهما في صدد المخالفه
مع الاخر كما قال الله تعالى فيهم اي في شان المحجوبين عن سر القدر ولكن اكثر
الناس لا يعلمون اي سر القدر يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا اي ما ظهر
لهم في النشاه الدنيويه وهم عن الاخرة هم غافلون اي وهم عن النشاة
الاخرويه التي عندها تظهر سر القدر غافلون ثم اراد ان ينبه علي ان
سبب هذه الغفلة هو الحجاب الذي وقع علي قلوبهم فقال وهو اي
غافلون من المقلوب اي من الالفاظ التي قلب فيها بعض الحروف الي مكان
بعض الحركاللام والفا ها هنا فانه اي غافلون ماخوذ من قولهم قلوبنا
غلف اي في غلاف اي في حجاب اذ لا شك ان الغافل انما يغفل عن شي بواسطة
حجاب يحول بينهما فالغافلون عن الاخره هم الذين قلوبهم في غلاف
وهو اي الغلاف الكن الذي ستره اي القلب عن ادراك الامر علي ما هو
عليه قال تعالى انا جعلنا علي قلوبهم اكنة ان يفقهوه اي الحجب المانعه للقلب
عن ادراك الحقايق علي ما هي عليه فهذا الذي ذكرنا من الوجوه الثلثه وامثاله
يمنع العارف عن التصرف في العالم بالهمة ومن جملة امثاله امتثاله لامر
الحق حيث قال فاتخذه وكيلا كما نومي اليه في هذه الحكاية قال الشيخ
ابن عبد الله محمد بن قايد للشيخ ابي السعود ابن الشبل وهما من كبار اصحاب

الشيخ

الشيخ محي الدين عبد القادر الكيلاني قدس الله تعالى ارواحهم ولا حرمنا
من بركاتهم لم لا تتصرف فقال ابن السعود تركت الحق يتصرف لي كما
يشا يريد قوله تعالى امرا فاتخذه وكيلا فالوكيل هو المتصرف ولا سيما
وقد سمع اي ابو السعود الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه
فعلم ابو السعود والعارفون ان الامر الذي بيده صوره ليس له حقيقه
وانه مستخلف فيه ثم قال له الحق هذا الامر الذي استخلفتك فيه
وملكتك اياه اجعلني واتخذني فيه وكيلا فامتثل ابن السعود امر
الله فاتخذه وكيلا فكيف يبقي لمن شهد هذا الامر همه يتصرف بها
والهمة لا تفعل الا بالجمعيه التي لا متسع لصاحبها الي غير ما اجتمع
عليه وهذه المعرفه تفرقه عن هذه الجمعيه فيظهر العارف التام المعرفه
بغاية العجز والضعف قال بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق قل
للشيخ ابي مدين بعد السلام عليه يا ابا مدين لم لا يعتاص علينا
شي وانت تعتاص عليك الاشيا ونحن نرغب في مقامك وانت لا
ترغب في مقامنا اي في الظهوريه وان كان حاصلا له يقول الشيخ رضي
الله عنه تصديقا لقولهم وكذلك كان ابو مدين تعتاص عليه
الاشيا وكان غيره يرغب في مقامه وهو لا يرغب في مقام غيره مع
كون ابي مدين رضي الله عنه كان عنده ذلك المقام اي مقام الابدال
وغيره ولكن لم يكن راغبا في الظهوريه ثم يقول الشيخ رضي الله عنه ونحن
اتم في مقام الضعف والعجز منه اي من ابي مدين ومع هذا اي مع كون
ابي مدين تحقق عنده هم مقام البدل وغيره قال له البدل ما قال
لعدم ظهوره بمقامه وهذا الذي نحن فيه من ذلك القبيل اي قبيل

التحقق بمقام العبودية والعجز والضعف ايضا اي كما كان مقام الي مدين
كذلك وقال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن امر الله بذلك القول
ما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي فالرسول كان من كان
مقيد بحكم ما اوحي اليه به ما عنده غير ذلك فان اوحي اليه بالتصرف
بجزم تصرف امتثالا للامر وان منع امتنع امتثالا للنهي وان خير اختار
ترك التصرف تادبا باداب العبودية الا ان يكون المخير ناقص المعرفة
لعدم احاطته لمقتضيات التحقق بهذا المقام قال ابو السعود لاصحابه
المومنين به ان الله اعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه
تظرفا بالظا المهملة اي تكرما وايثارا فان الظرف بكسر الظا هو الكريم او من
الظرف الرجل اي جا بظرفه اي تركناه اتيانا بامر بديع وكان في النسخة المقابلة
بالاصل بحضور الشيخ رضي الله عنه بالمعجمة وكان المراد به الاتيان بامر
ظريف يستظرفه العارفون وهذا لسان ادلال اي بحج واما نحن فما
تركناه تظرفا وهو اي التظرف تركه اي ترك التظرف ايثارا اي لاختيار الحق
على نفسه في التصرف وانما تركناه لكمال المعرفة فان المعرفة لا تقتضيه
يعني التصرف بحكم الاختيار فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن امر
الهي وجبر لا باختيار ولا شك ان مقام الرسالة يطلب التصرف
لقبول الرسالة التي جا بها فيظهر عليه ما يصدقه عند امته وقومه
من المعجزات وخوارق العادات ليظهر دين الله والولي ليس كذلك ومع هذا
فلا يطلبه الرسول في الظاهر لان للرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان
يبالغ في ظهور الحجة عليهم فان في ذلك هلاكهم اذا المريد عتوا وتمردوا الخلاق
ما اذا لم يظهر الحجة عليهم فسعى عليهم اي يرحم وقد علم الرسول ايضا كان من

كان ان الامر المعجز اذا ظهر للجماعة فمنهم من يومن عند ذلك ومنهم من يعرفه
ويجحده ولا يظهر التصديق به اما ظلما على نفسه كالمنهمكين في الشهوات
واما علوا على الناس بالجاه والغلبة واما حسدا على صاحب المعجزة كالمشاركين
له في السبب وغيره ومنهم من لم يعرفه يلحق ذلك اي الامر المعجز بالسحر
والايهام اي الشعبذة كالجاهلين والغافلين عند ملمارات الرسل ذلك
وانه لا يومن الا من انار الله قلبه بنور الايمان بحسب استعداده
النوزيع
الفطري ومتى لم ينظر الشخص بذلك الشي المسمى ايمانا فلا ينفع في حقه
الامر المعجز فقصرت الهمم اي همم الرسل عن طلب الامور المعجزة لما لم يعم
اثرها في الناظرين ظاهرا بالاسلام ولا في قلوبهم باطنا بالايمان كما قال
في حق اكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم في الحال انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشا ولو كان للهمة اثر ولا بد لها من الاثر للزومه اياها
لم يكن احد اكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا اعلى ولا اقوى همة
منه وما اثرت في اسلام عمه وفيه نزلت الاية التي ذكرناها فان قلت
لا يفهم من الاية الا انه صلى الله عليه وسلم كان يحب ان يومن ابو طالب ١٩ ابي طالب ه
واما تصرفه بجمعية الهمة بحيث لا يبقى له متسع الي غيره فغير معلوم
قلنا لعله رضي الله عنه جعل ميله صلى الله عليه وسلم الى ايمانه بمثابة
التصرف بالهمة من اخرين في التاثير او على ذلك بوجه اخر وقلنا ذلك
من جملة ما القاه النبي صلى الله عليه وسلم اليه وهو صلى الله عليه وسلم
اعلم بنفسه فان قلت هب انه تصرف بالهمة ولكن بامر لما عرفت فلم تخلف
عنه الاثر قلنا لعل الحكمة فيه ان يعلم صلى الله عليه وسلم انه لا اثر للهمة
الا فيما له استعداد قبول اثرها فيستريح عن اتعاب نفسه بتسليط

المه علي ايمان احد فيقتصر علي البلاغ فانه كان شديد الحرص علي ايمان قومه
كما قال تعالي لعلك باخع نفسك علي اثارهم ان لم يومنوا بهذا الحديث اسفا
وفيه اي في شان ابي طالب نزلت الايه التي ذكرناها ولذلك قال في شان
الرسول انه ما عليه الا البلاغ بصيغة الحصر وقال ليس عليك هداهم
ولكن الله يهدي من يشا وزاد علي ذلك في سورة القصص قوله وهو
اعلم بالمهتدين اي بالذين اعطوا العلم بهدايتهم في حال عدمهم باعيانهم
الثابته فاثبت بهذه الزياده ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مومنا في
حال ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصوره في حال وجوده
وقد علم الله ذلك ~~انه~~ منهم انه هكذا يكون فلذلك قال هو اعلم بالمهتدين ٧ منهم
فلما قال مثل هذا قال ايضا ما يبدل القول لدي لان قولي علي حد علمي
في خلقي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم
حتي اكون ظالما ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان ياتوا به حتي يكون ظلما
علي ظلم واكون به ظلاما بل ما عاملناهم في اعطايهم الوجود الا بحسب
ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم بما هم عليه فان كان
في الواقع ظلم فهم الظالمون فانهم طلبوا الجواد المطلق وجود ما جرى عليهم
من الظلم ولذلك قال ولكن كانوا انفسهم يظلمون فما ظلمهم الله وكذلك
ما اعطوناه من العلم بهم الا ما اعطيناه ذواتهم كذلك ما قلنا لهم اي ما امرناهم
بقول كن الا ما اعطيته ذاتنا ان نقول لهم اي نامرهم بهذا القول
وذاتنا معلومة بما هي عليه من ان نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا
الا ما علمنا انا نقول فلنا القول فكلمة كن ولهم الامتثال وقطعا ان كان
القول امرا ايجابيا ما اقتضا اعيانهم امتثاله وعدم الامتثال ان كان
نه لنام
ع منام

الامر امرا ايجابيا ما اقتضت اعيانهم امتثاله مع السماع اي مع وقوع سماع
قولنا منهم فالكل منا ومنهم والاخذ عنا وعنهم يحتمل ان يكون هذا الكلام
من لسان الاسما الالهيه وهو الظاهر نظرا الي الكلام السابق ويحتمل ان يكون
من لسان الاعيان الثابتة فعلي الاول معناه ان كل ما دخل في الوجود منا
اي من حضرات الاسما بالفعل والتاثير ومنهم اي من الاعيان الثابته باعتبار
القبول والتاثر والاخذ اي اخذهم الوجود عنا واخذنا العلم بهم عنهم وعلي
الثاني معناه ان الكل منا اي من الاعيان الثابته المتاثره ومنهم اي من الاسما
الالهيه الموثره واخذهم العلم منا عنا واخذنا الوجود عنهم ان لا يكونون
منا تقدير الكلام ان كان الاعيان الثابته او الاسما الالهيه لا يكونون
منا فالكل النون في يكونون وفي بعض النسخ ان لم يكونوا ولا حاجة حينئذ
الي هذا التقدير فعلي الاحتمال الاول معناه ان لم تكن الاعيان الثابتة
ظاهرة عنا في عرصة الوجود الكوني باعتبار انها ما شمت رايحة الوجود
فنحن اي الاسما الالهيه ظاهرون فيها منهم لانهم مجالينا ومظاهرنا
باعتبار ظهور عكوسهم وظلالهم في مراة ظاهر الوجود الحق وعلي الثاني معناه
ان لم تكن الاسما الالهيه منا وكيف تكون منا وهي الموثرات في وجودنا
فنحن لا شك منهم لهذا المعني بعينه فتحقق با ولي هذه الحكمة الملكيه
من الكلمة اللوطيه فانها لباب المعرفه لاشتمالها علي بيان ان كمال
العارف في الرجوع الي ضعفه الاصلي وعجزه الذاتي وتركه التصرف
في العالم بجمعية الهمة الا امتثالا للامر الالهي وعلي بيان سر القدر الذي
بمعرفته ينشرح العارف ويفهم احوال الخلايق فيما يجري عليهم وعلي غير
ذلك من الحقايق كانحصار الوجود في الفاعل والقابل فقد بان لك السر

اي سر القدر او سر سريان الوجود في الكلي وقد انصح الامر اي امر الوجود علي ما هو
عليه وانحصاره في الفاعل والقابل وقد ادرج في الشفع اي في صورتي الفاعل
والقابل اللذين لهما الشفعية الموجود الواحد الذي قيل هو الوتر في حد ذاته الاحدية

فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية

لما كان من مقتضي عزير عليه السلام ولحكام عينه الثابتة ابتعاث رغبته
منه نحو معرفة سر القدر وصف الشيخ رضي الله عنه حكمته بالقدرية ولما
كان القدر مسبوقا بالقضا لانه تفصيله قدمه في البيان فقال اعلم ان
القضا حكم الله في الاشيا ازلا بالاحوال الجارية علي اعيانها الي الابد وانما قال
في الاشيا مع ان المراد علي الاشيا تنبيها علي استقرار هذا الحكم فيها استقرار المظروف
في الظرف فلا تتغير اصلا او الاشيا اعم من ان يكون محكوما عليها او بها والحكم
واقع ببعضها علي بعض فهو فيما بينها وحكم الله في الاشيا واقع علي حد علمه
بها في انفسها وفيها معتبرة مع احوالها هذا اذا اريدت بالاشيا الذوات
المحكوم عليها واما اذا اخذت اعم فعلمه بها باعتبار تصور انها وعلمه فيها باعتبار
النسب الواقعة فيما بينها وعلم الله في الاشيا واقع علي ما اعطته اي ما اقتضته
المعلومات اي تلك الاشيا من حيث معلوميتها مما هي عليه بيان لما
اعطته اي من احوال هي اي المعلومات عليها في نفسها عند الثبوت في العلم
فعلمه تعالي بالاشيا تابع لما يقتضيه اعيانها من احوالها باستعداداتها
وقبولها اياها والقدر توقيت ما عليه الاشيا اي عينها وفي بعض النسخ
توقيت ما هي عليه الاشيا وهو الموافق للنسخة التي قوبلت بحضور الشيخ
رضي الله عنه مع اصلها فضمير هي مبهم تفسيره الاشيا يعني القدر تعيين
الاوقات للاحوال والاحكام التي كانت الاشيا عليها في انفسها باحالة الثبوت

في

في العلم باظهار كل واحد واحد من تلك الاحوال والاحكام في العين في وقته
المخصوص به في العلم فيكون تخصيص الوقت بالتعيين بنا علي ان الزمان اصل
ساير الاحوال والاحكام المتشخصة فتعيينها تعينها ويحتمل ان يراد بالتوقيت
التعيين مطلقا من غير مزيد لما في العين علي ما في العلم علي ما في العين
فلا حاجة الي زيادة النقصان فما حكم القضا علي الاشيا الا بها اي بتلك
الاشيا وبما هي عليه في حد انفسها وهذا اي حكم القضا علي الاشيا بما هي عليه
فهو عين سر القدر اي عين حقيقة مستورة عن اعين المحجوبين يترتب
عليها القدر يظهر لمن كان له قلب يتقلب في العلوم والمعارف بطريق الذوق
والوجدان او القي السمع الي من له قلب وهو شهيد حاضر القلب متهيئ
لما يرد علي سمعه منه قابل لفهمه فلله الحجة البالغة غاية التبيين للمقاصد
علي خلقه في اعطائهم ما يشقيهم من الكفر والعصيان لا للمحلوق عليه اذ لا يعطيهم
الا ما طلبوا منه بلسان استعدادهم فما قدر عليهم ما قدر بمجرد ارادته من
غير اقتضا قابلياتهم واستعداداتهم ذلك فان قلت الاعيان مع استعدا داتها
مجعولة للحق تعالي فللخلق الحجة البالغة قلنا هي مجعولة له تعالي بمعني
انها فايضة منه بتجلياته الذاتية بصور شؤونه المستجنة في غيب هويته
ذاته بلا تخلل ارادة واختيار بل بالايجاب المحض فليس لاحد ان يقول يا رب
لم جعلتني كذلك فان قلت فعلي ذلك ما المثوبات والعقوبات علي اعمالنا
قلنا كما ان اعمالنا من مقتضيات اعياننا كذلك المثوبات ثم العقوبات
من مقتضيات اعمالنا فهي ايضا من احوال اعياننا ولكن بواسطة غاية ما في
الباب ان الحق سبحانه جواد مطلق فكل ما يطلب منه بلسان الاستعداد
الوجود يجود به عليه سوا كان من جنس المثوبات او العقوبات فالحاكم بالتحقيق

تابع لعين المسيلة التي يحكم فيها بما يقتضيه ذاتها المسيلة مصدر بمعنى اسم
الفاعل اي تابع لعين الحقيقة السايلة التي يحكم ذلك الحاكم فيها بما يقتضيه ذاتها
فالمحكوم عليه بما هو فيه من الاحكام الخاصة به حاكم بلسان استعداده على
الحاكم ان يحكم عليه بذلك اي بما هو فيه وكل حاكم محكوم عليه بما حكم به من
الاحكام كذلك محكوم عليه بما حكم فيه من الاعيان فان الحاكم تابع لما في حكمه
كان الحاكم من كان حقيقيا او مجازيا صوريا او معنويا فتحقق هذه المسيلة
فان القدر ما جهل الا لشدة ظهوره فان الشي اذا جاوز حده انعكس ضده فلم
يعرف وكثر فيه الطلب والالحاح والحكمة في احتجابه عن الانبيا عليهم السلام
ان النبي اذا اطلع عليه لا يقدر على الدعوة واجرا احكام الشريعة على الامة بل
يعذر كلا منهم فيما هو عليه لاعطا عينه ذلك واعلم ان الرسل صلوات
الله عليهم من حيث هم رسل لا من حيث هم اوليا وعارفون على مراتب
ما هي عليه اممهم هي ضمير منهم يفسره اممهم اي على مراتب ما اممهم عليه
من الاستعدادات والقابليات فما عندهم اي عند كل رسول منهم من
العلم الذي ارسلوا به اي ارسل كل واحد منهم تخصه منه الا قدر ما
يحتاج اليه امة ذلك الرسول لا زايد ولا ناقص لانه انما ارسل ليعطي
كل واحد من امته ما ساله بلسان الاستعداد من غير زيادة ونقصان ليطابق
عطاه السوال والامم متفاضلة يزيد بعضها على بعض في الفضيلة فيتفاضل
الرسل في علم الارسال اي في علم يقتضيه ارسالهم الى اممهم بتفاضل اممهم وما
يدل على ذلك هو قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض في علوم
الرسالة لدلالة الرسل عليه كما هم ايضا فيما يرجع الى ذواتهم عليهم السلام
من حيث انهم انبيا من العلوم والاحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم

وما

في

فحكموا عليهم صح

وما يدل على ذلك هو قوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على
بعض وقال تعالى في حق الخلق مطلقا والله فضل بعضكم على بعض
في الرزق والرزق منه ما هو روحاني كالعلوم وجسمي كالاغذية
وما ينزله اي الرزق الحق الا بقدر معلوم وهو اي القدر المعلوم الاستحقاق
الذي يطلبه اي يقتضيه الخلق اي العين الثابتة التي اعطاها الله خلقها
فالخلق بمعنى المخلوق فان الله اعطى كل شي خلقه فينزل عليه بقدر
اي بقدر استحقاقه ما يشا اي ما يريد من الارزاق وما شا الا ما علم
انه استحقه فحكم به وذلك الحكم هو القضا وما علم استحقاقه كما قلناه
الا بما اعطاه المعلوم من نفسه فالتوقيت الذي هو القدر في الاصل
للمعلوم والقضا والعلم والارادة والمشية تبع للقدر والقدر تبع
للمعلوم المقدر فسر القدر اي العلم به من اجل العلوم وما يفهمه الله سبحانه
الا لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم
به ويعطي العذاب الاليم للعالم به ايضا اعلم ان العلم بسر القدر على
نوعين احدهما على سبيل الاجمال والكلية بان يعلم ان الاحوال الجارية
على الموجودات انما هي من مقتضيات اعيانهم الثابتة والحق سبحانه
ما حكم عليهم في القضا السابق الا بمقتضى ذواتهم ومقتضى الذات لا يمكن
ان يتخلف عنها والراحة الكلية في هذا النوع من العلم الخلاص عن الاعتراض
على الخلق في ارتكابهم اسباب الشقاوة دنيا واخرة ولخصامهم عن اسباب
السعادة كذلك وعلى الحق تعالى بانه لم لا يساعدهم على ما يسعدهم ولم لا
ينجيهم عما يشقيهم وعن المبالغة في نهيهم عن المنكرات وزجرهم على المحظورات
وفي امرهم بالمرضيات وحثهم على المامورات والعذاب الاليم فيه ان يشاهد على

نفسه او علي غيره انواعا من الاسقام والالام والمصايب والمتاعب في الدنيا ووجوها
من موجبات العذاب والعقاب والنكال والوبال في الاخرة ولا يعلم انه هل من
مقتضيات اعيانهم الثابتة الخلاص عنها ام لا فيحزن ويتالم علي ذلك شفقة
علي نفسه وغيره والنوع الثاني من العلم بسر القدر ان يكاشف العارف بما يقتضيه
عينه او عين غيره من الاحوال والاحكام علي سبيل التفصيل فالراحة الكلية فيه
سكون العارف عن طلب ما لا يقتضيه عينه واستراحته عنده اذا كان مكاشفا
بعينه وسكونه عن من حيث غيره الذي له شفقة بالنسبة اليه علي ما ايس
من مقتضيات عينه اذا كان مكاشفا بعين غيره والامر من زوال ما حصل
في الصورتين والعذاب الاليم تالمه حيث يدرك ان قصوره او قصور غيره
في تحصيل بعض الكمالات لعدم اقتضا العين ويأسه عن تداركه فهو اي
سر القدر من حيث العلم به يعطي النقيضين كما هو مقتضي الهوية المطلقة
وهما الراحة الكلية والعذاب الاليم وبه اي بسر القدر يعني الاعيان الثابتة
وصف الحق سبحانه بالغضب والرضي فانه اذا تجلي الحق سبحانه
عليها وظهر اثار القهر والجلال فهو الغضب واذا تجلي عليها وظهر اثار اللطف
والجمال فهو الرضي وبه تقابلت الاسما الالهية فالاسما المتعلقة بالرضا
جمالية وبالغضب جلالية تحقيقته حكم في الموجود المطلق باثبات
الغضب والرضي له وتوصيفه بالصفات المتقابلة الجمالية والجلالية
وفي الموجود المقيد بالسعادة والشقاوة وكونه مرضيا عند ربه او
مغضوبا عليه الي غير ذلك لا يمكن ان يكون شي اتم منها حفظه ولا اقوي
تاثيرا ولا اعظم قدرا العموم حكمها المتعدي وغير المتعدي فقوله للمتعدي
يحتمل ان يكون مجرورا صفة لحكمها اي لعموم حكمها المنقسم الي قسمين اي المتعدي

وغير

وغير المتعدي فالمتعدي ما يتجاوز عن مظهرها الي الموجود المطلق والمقيد المغاير
لمظهرها وغير المتعدي ما يختص بمظهرها وحينئذ يكون مفعول العموم
محذوفا اي كل الموجودات وان يكون مفعولا للعموم اي لعموم حكمها الحكم المتعدي
وغير المتعدي والمعني علي قياس ما عرفت ولما كانت الانبيا صلوات الله
عليهم اجمعين لا تاخذ علومها الا من الوحي الخاص الالهي الذي هو الاخبار
عن الحق سبحانه بواسطة وغير واسطة فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي
لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري دون ذوقه الذاتي عن
ادراك الامور علي ما هي عليه هذا طريق الفكر والاستدلال والاخبار
ايضا وان كان وحيا من قبل الله تقصر عن ادراك ما لا ينال الا بالذوق
لتباين مدركيهما اذ مدرك احدهما السمع ومدرك الاخر الذوق فلم يبق
العلم الكامل الا في التجلي الالهي وكشف ما يكشف اي يكشفه الحق عن
اعين البصاير والابصار من الاغطية فما في ما يكشف موصولة ومن
الاغطية بيان له ولا يتم الا بتقدير مضاف كما ذكرنا اعني كشف ما يكشف
فيدرك الامور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها
وجايزها علي ما هي عليه في حقايقها واعيانها ولما كان مطلب العزير
اي طلبه معرفة القدر علي الطريقة الخاصة النبوية يعني الاخبار بطريق
الوحي لذلك وقع العتب عليه كما ورد في الخبر لئن لم تنته لامحون اسمك
من ديوان النبوة فان طريق حصولها الكشف عن اعين البصاير والابصار
لا الطريقة الخاصة النبوية التي هي الاخبار عن الله سبحانه فلو طلب الكشف
الذي ذكرناه ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك والدليل علي سذاجة
قلبه من النظر العقلي قوله في بعض الوجوه اني يحيي هذه الله بعد موتها

اي قول عزير

وانما قال في بعض الوجوه فان للمفسرين فيه وجوها احدها ان القايل لهذا القول
عزير عليه السلام وفي الوجوه الاخر غيره والاحسن ان يقال المراد ببعض الوجوه ما
ذهب اليه الظاهريون من ان سؤاله هذا انما هو علي سبيل الاستعجاب والاستغراب
فان النظر العقلي مما يوقع الاستغراب عن احيا الموتي بعد موتها لكنه عليه السلام مما يوقع
لم يلتفت اليه لانه ليس من الطريقة الخاصة النبوية والوجه الاخر ما اشار اليه
بقوله واما عندنا اي واما في بعض الوجوه الذي عندنا معاشر اهل الكشف
فصورته عليه السلام في قوله هذا كصورة ابراهيم عليه السلام في
قوله ارني كيف تحيي الموتي اي ليس قوله هذا كقول ابراهيم عليه السلام بمعني
الاستغراب والاستعجاب فان المتحقق بمقام النبوة والولاية لا يستبعد من
الله القادر الموجد المحيي المميت المعيد ان يحيي الاموات ويعيدهم مرة اخرى
بل طلب عليه السلام ان يريه الحق كيفية احيا الموتي ليكون في ذلك صاحب
شهود ولا صاحب نظر واستدلال ولا اهل خبر واستخبار ويقتضي
ذلك اي السوال علي هذا الوجه الجواب بالفعل لا بالقول وذلك الفعل
هو الفعل الذي اظهر الحق سبحانه فيه ببعثه منطويا بهذا الفعل من
حيث الدلالة عليه في قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه فقال له
وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فعاين كيف ينبت الاجسام
معاينة تحقيق فاراه الكيفية اي كيفية احيا الموتي فسال عطف علي
اراه اي فسال بلسان الحال بعد ما سال عن كيفية احيا الموتي بلسان القول
واجيب بالفعل عن القدر الذي هو مبدا هذه الافعال العجيبة المعلومة
له حين بعثه ونشر عظام حماره وكساها لحما بان كوشف بالاعيان الثابتة
وكيفية افتتاح وجود المقدورات عنها وادركها ادراك ذوق ووجدان

فالمسؤول

فالمسؤول بهذا السؤال مجموع امرين ولا يدرك هذا المجموع الا بالكشف للاشيا
في حال ثبوتها في عدمها وافتتاح الوجود عنها فما اعطي عزير عليه السلام
ذلك المجموع فان ذلك من خصايص الاطلاع الالهي كما يظهر وجهه فيما بعد
فمن المحال ان يعلمه الا هو فانها اي الاشيا في حال ثبوتها في عدمها المفاتيح
الاول بالنسبة الي الموجودات العينية فان المفاتيح الاول مطلقا انما
هي الشؤون الذاتية التي يكون الاشيا في حال ثبوتها في العدم صورها
اعني مفاتيح الغيب التي لا يعلمها من حيث انها مفاتيح علم ذوق ووجدان
الا هو وقد يطلع الله من يشا من عباده علي بعض الامور من ذلك المذكور
بان يكاشف ببعض الاعيان الثابتة في العلم وجريان احواله عليه تفصيلا
ولكن لا يدرك كيفية افتتاح الوجود عنها بالذوق والوجدان اصلا ولما كان
السؤال الثاني ناشيا عن السؤال الاول لازما له كانت الاية الدالة علي الاول
بالمطابقة كالدال علي الثاني بالالتزام فالعتب الواقع عليه انما هو باعتبار المعني
الثاني كما صرح به فيما بعد ولما اشار انفا الي ان الاطلاع علي الاشيا حين ثبوتها
في العلم وافتتاح الوجود عنها من خصايص الاطلاع الالهي اراد ان يوضحه غاية
الايضاح فقال واعلم انه اي الشان ان الاشيا حال ثبوتها في العدم لا تسمى
مفاتيح بالحقيقة الا في حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين
بالاشيا وقل ان شئت حال تعلق القدرة بالمقدور فانه لا اختلاف
بينهما الا بحسب العبارة ولا ذوق لغير الله في ذلك التكوين وتعلق القدرة
فلا يقع فيه تجل ولا كشف اذ لا قدرة ولا فعل الا الله خاصة اذ له الوجود
المطلق الذي لا يتقيد ولا شك ان مبدا التاثير والفعل هو الاطلاق كما ان
مبدا التاثر والانفعال هو التقييد فلما راينا عتب الحق له عليه في سواله

في القدر علمنا انه طلب هذا الاطلاع اي شهوده تعلق القدرة بالمقدور ذوقا
فطلب ان يكون له قدرة يتعلق بالمقدور ليشهد هذا التعلق ذوقا لان
ذوق تعلق القدرة ما يكون الا للقادر بالذات وما يقتضي ذلك الامن
له الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا فان الكيفيات
الوجدانية لا تدرك الا بالاذواق واما ما رويناه مما اوحي الله به اليه
لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوه اي ارفع عنك يعني فمعناه
ارفع عنك جواب ما اي ارفع عنك طريق الخبر والانبا الذي هو طريق الانبيا
واعطيك الامور على التجلي والتجلي لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد
الذي به يقع الادراك الذوقي فتعلم انك ما ادركت الا بحسب استعدادك
فتنظر في هذا الامر الذي طلبت فاذا لم تره ~~تا لم تره~~ وفي بعض النسخ فلما لم
يره في ذلك التجلي الذي اعطيك الامور بحسبه تعلم انه ليس عندك الاستعداد
الذي تطلبه اي تطلب ذلك الاستعداد الامر الذي طلبته وان ذلك
الامر الذي طلبته من خصايص الذات الالهية وقد علمت ان الله اعطى
كل شي خلقه اي استعداده الذي خلق في الشهادة بحسبه ولم يعطك
هذا الاستعداد الخاص فما هو اي هذا الاستعداد خلقك ولو كان خلقك
لاعطاكه الذي اخبر انه اعطى كل شي خلقه فتكون انت الذي تنهي
عن مثل هذا السوال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهي الهي وهذا
الذي ذكرنا في معنى محو اسمه عن ديوان النبوه عناية من الله بعزير
ووعد لا عتب ووعيد اعلم ان المعاد على ضربين احدهما اعادة الصورة
المركبة من اجزا مخصوصة بعد افتراق تلك الاجزا وجمعها على هيئتها
الاولى واعدادها لاتصال روحها اليها اتصال تدبير مقوم لتلك الصورة

ويمكن ايا هامن التصرف التخصيص بتلك الصورة وروحها ومن هذا القبيل
كان اعادة حمار عزير عليه السلام والثاني حراسة للصور المركبة من انفكاك
اجزايها مع مفارقة الروح عنها العدم استعداد الصورة لقيام الحيوة بها
المستلزمة لاقبال الروح على تدبير تلك الصورة فان بعض الارواح لكماله
البست الصورة زمان تدبيرها صفة البقا الذي تقتضيه ذاته وايضا
لم تعرض عنها بحيث يوجب انفكاك اجزايها لضعفه وعجزه عن الجمع بين
الطرفين الدنيا والاخرة فان الارواح الكاملة لا يشغلها شان عن شان
فلم يعرض عن هذا العالم بكل وجه فمثل هذا الجسد المحروس من الانفكاك متى
امد بقوة وامر يكسبه ضربا من الاعتدال اتصلت به الحيوة واستعد
لاقبال الروح عليه بالتدبير ومن هذا النوع كانت اعادة عزير عليه السلام
واعلم ان الولاية التي هي عبارة عن الفنا في الحق سبحانه والبقا به هي
الفلك اي المعنى الكلي المحيط بكل نبي وولي ورسول العام بكلتي النشاتين
الدنيوية والاخروية الشامل لجميع احيانهما ولهذا اي لاحاطتها وعمومها
لم ينقطع في هذه النشاة اصلا بان تكون هذه النشاة باقية وهي منقطعة
فان عند انقطاعها عن هذه النشاة ينتقل الامر الى الاخرة ولها اي للولاية
الانبا العام الذي يتحقق مع النبوة وبدونها لان الولي هو الذي فني في
الحق سبحانه وعند هذا الفنا يطلع على المعارف والحقايق فينبي عنها
عند بقايه بالله واما نبوة التشريع التي هي خصوص مرتبة في الانبا
العام والرسالة التي هي خصوص مرتبة في النبوة فمنقطعة اي كل واحدة
منهما منقطعة في هذه النشاة لا تستوعب جميع احيانها فلا يبعث رسول
ولا نبي اخر ولا يتعدي الي النشاة الاخرى ايضا فلا يبعث فيها الانبيا المشرعون

وكل واحد من النبوه والرساله في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت
كما قال صلى الله عليه وسلم لا نبي بعدي فلا نبي بعده مشرعا اي اتيا بالاحكام
الشرعيه من غير متابعة لنبي اخر قبله كموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة
والسلام او مشرعا له اي متبعا لما شرعه له النبي المتقدم كانبيا بني اسرايل
اذ كلهم كانوا داعين الى شريعة موسى عليه السلام ولا رسول وهو اي
الرسول هو المشرع اي الاتي بشريعة من غير تبعية لنبي اخر وهذا الحديث
المنبي عن انقطاع النبوه بعد نبينا صلى الله عليه وسلم قصم ظهور اوليا
الله الطاهرين في هذه الامة لانه اي ذلك الحديث يتضمن ويستدعي
انقطاع ذوق العبوديه الكامله التامه التي لا يشوبها ربوبيه
فانه لا يكون هذا الذوق الا في مقام النبوه بانقطاعها ينقطع فلا ينطلق
عليه اي على الولي اسمها اي اسم العبوديه الخاصه بها الغير المنطلق على الله
سبحانه وذلك يوجب قصم ظهره فان العبد المترقي في درجات الولايه
يريد ان يذوق العبودة الكاملة ولا يشارك سيده وهو الله سبحانه
في هذا المقام في اسم فيكون عبدا محضا والله لم يتسم في مرتبة الجمع بنبي
ولا رسول ويسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فيشارك العبد فيه
فلا يكون من الاسما الخاصه بالعبد واستدل على تسميته سبحانه وتعالى
بهذا الاسم بقوله فقال تعالى الله ولي الذين امنوا وقال تعالى ايضا
هو الولي الحميد فهو لله سبحانه بالاصالة كساير الاسما وللعبد تحققا
او تخلقا او تعلقا وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا واخرة فهو مشترك
بين الحق سبحانه وبين عبده فلم يبق للعبد اسم يختص به العبد بحسب
مرتبته الكماليه بحيث يطلق عليه دون الحق بانقطاع النبوه والرساله فانها

اذا

الخاص بها م

اذا انقطعنا لم يتسم العبد بالنبي والرسول فلا يكون له اسم خاص به ولما ذكر
رضي الله عنه ان النبوه التشريعيه قد انقطعت بعد نبينا صلى الله عليه وسلم
اراد ان ينبه ان المنقطعة ما يكون بغير اجتهاد وما يكون بالاجتهاد بدوام
هذه النشاة وان انقطعت في النشاة الاخرويه فقال الا ان الله سبحانه لطيف
بعباده فابقى لهم النبوة العامة التي هي الانبا عن المعارف والاحكام الالهيه
ولا تشريع فيها من غير اجتهاد وابقى لهم اي لعباده التشريع الواقع في ضمن
الاجتهاد في ثبوت الاحكام وابقى لهم الوراثه في التشريع فقال
على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم العلما ورثة الانبيا وما ثم ميراث
في ذلك التشريع الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرعوه اي الا في الاحكام
اجتهدوا فيها واستنبطوها من ماخذها من الكتاب والسنة فشرعوها
بطريق الاجتهاد فاذا رايت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع كقوله
عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله وكحديث قرب النوافل وقرب
الفرايض وغير ذلك مما يتعلق بكشف الحقايق الالهيه والاسرار الربانيه
فمن حيث هو ولي وعارف اي فذلك النبي من حيث هو ولي وعارف
بالله معرفة ذوق وشهود يتكلم به لا من حيث هو نبي ورسول
فالولايه جهة حقانيه والنبوه جهة خلقيه ولهذا اي لاجل كون الولايه
جهة حقانية والنبوة جهة خلقية مقامه اي مقام النبي من حيث
هو عالم بالله عارف به ومن حيث هو ولي اتم واكمل من مقامه من حيث
هو رسول او ذو التشريع وشرع فاذا سمعت احدا من اهل الله يقول
او ينقل اليك عنه انه قال الولايه اعلى من النبوه فليس يريد ذلك
القايل الا ما ذكرناه من ان مقامه من حيث ولايته اعلى من مقامه

بدوام م

من حيث نبوته لان الولي التابع اعلى من النبي فان النبي جامع لجهتي الولاية والنبوة
والولاية فيه اتم واكمل والولي فاتت لجهة النبوة والولاية فيه دون ولاية
النبي فكيف يكون اعلى من النبي او سمعت احدا من اهل الله يقول ان الولي
فوق النبي والرسول فانه تعني بذلك القول تفوق الولي على النبي في
شخص واحد جامع لجهتي النبوة والولاية وهو اي ما بعينه ذلك القايل ان
الرسول من حيث انه ولي اتم منه من حيث هو نبي ورسول لا ان الولي
التابع له اي للرسول اعلى منه اي من الرسول فان التابع لا يدرك المتبوع ولا
يصل الى مرتبته ابدا فيما هو تابع له فيه وانما قيد بذلك اشارة الى ما سبق
من ان الرسل مع انهم متبوعون ياخذون من مشكاة خاتم الاولياء وانما قلنا
ان التابع لا يدرك المتبوع اذ لو ادركه ووصل الى مرتبته لم يكن تابعا
له من هذه الحيثية فان مرتبة المتبوع الاخذ من غير شعبة نبي ولا رسول
فافهم فان قلت الولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية فهي اتم
واعلى من النبوة مطلقا سواء تحققت في الولي والنبي ولا يلزم من ذلك
تفضيل الولي على النبي فلا حاجة الى التقييد بكونهما في شخص واحد قلت
نعم لكن الشيخ رضي الله عنه انما قيد بذلك مبالغة في الادب ودفعا لان
يتوهم الجهال من كلامه تفضيل الولي على النبي فمرجع الرسول والنبي المشرع
اي رجوعهما في تشريع الاحكام وتبليغها الى طوائف الانام الى جهة الولاية
والعلم فانهما ما لم ياخذا الاحكام من الله سبحانه بجهة الولاية لم يتمكنا
من التشريع والتبليغ بجهة الرسالة والنبوة وعطف العلم على الولاية تفسيري
فان حقيقة الولاية هي العلم بالله سبحانه كشفا وشهودا وتعريفها بالفنا
في الله والبقاء به تعريف بما لا يمكن ذلك العلم والشهود في الخلق الا به الا

ترى

ترى ان الله سبحانه حيث اراد تكميل جهة رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم
قد امره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فلو لم يكن العلم مما ترجع اليه النبوة
وتزداد بزيادته لما امره سبحانه بطلب زيادته حيث اراد تكميل جهة
رسالته فقال امرا له صلى الله عليه وسلم رب زدني علما بزيادة تجلياتك
الذاتية والاسمائية والافعالية والاثارية التي هي جهة ولايتي ليقوى
به جهة رسالتي ونبوتي وذلك المذكور من انقطاع النبوة واختتامها
على نبينا صلى الله عليه وسلم وعدم انقطاع الولاية دنيا واخرة من اجل
انك تعلم ان الشرع تكليف من الله سبحانه لعباده باعمال مخصوصة
او نهي لهم عن اعمال مخصوصة ومحلها اي محل تلك الاعمال المخصوصة
هذه الدار المنقطعة فهي اي تلك الاعمال منقطعة بانقطاع هذه
الدار فاذا انبعث نبي ياتي بشرع يكفي الى زمان انقطاع تلك الاعمال
ينبغي ان ينقطع النبوة به وينختم عليه ولا يكون بعده نبي والولاية
ليست كذلك اي منقطعة اذ لو انقطعت لانقطعت حقيقتها من
حيث هي اي مطلقا لا من حيث خصوصية معينة اذا انقطاعها من
حيثية مخصوصة لا محذور فيه كما انه حيث انقطعت الرسالة انقطعت
من حيث هي واذا انقطعت الولاية من حيث هي لم يبق لها اسم والتالي
باطل اذ الولي اسم باق لله ابدا كما قال ان الله هو الولي الحميد فهو اي
الاسم الولي لله سبحانه بالاصالة ولعبيده بالتبعية تخلقا باسماء الله
بالنظر الى بعض العبيد وتحققا لها بالنظر الى بعض اخر وتعلقا بالنسبة
الى بعض اخر فالولاية حقيقة واحدة في الواجب والممكن لكن حصولها في
الواجب تعالى بالاصالة وفي الممكن على سبيل التخلق او التحقق او التعلق

فلا يرد ما قيل هذا الكلام انما يتم لو كانت حقيقة الولاية في الواجب تعالى
والممكن حقيقة واحدة بالذات مختلفة بالاضافة وذلك ممنوع واذا عرفت
ان النبوة منقطعة دون الولاية فقوله تعالى خطابا للعزير لئن لم تنته
عن السوال عن ماهية القدر لامحون اسمك من ديوان النبوة معناه
باعتبار المحو الذي هو لامحون فيأتيك الامر على الكشف بالتجلي الذي تقوى
به جهة الولاية وتفنى جهة النبوة والرسالة كما اشار اليه عليه السلام بقوله
لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ويزول عنك
بذلك التجلي اسم النبي والرسول ويبقى له اي للنبي الذي هو انت ولايته
او تبقى له ولايته كما قال والولي اسم باق لله او يبقى العزير ولايته
على ان يكون الاتيان بضمير المخاطب على سبيل الحكاية عن الله تعالى
وبعد تمامها يقول الشيخ ويبقى له اي العزير ولايته اعلم انه لما كان للنبي
جهتان جهة ولاية ولها شرف حال وجهة نبوة ولها فضيلة وكمال
فعند كشف سر القدر بالتجلي يقوى مقام الولاية ويضمحل مقام النبوة
والرسالة لقوة الاختصاص والتوغل في الثالثة فالاخبار بمحو النبوة وازالتها
باعتبار ان فيه فوات فضيلة وكمال وعيد وباعتبار ان فيه شرف
حال وعد ولذلك ذهب بعضهم الى انه وعيد وبعضهم الى انه وعد
كما اشار اليه الشيخ رضي الله عنه بقوله الى انه لما دلت قرينة الحال
اي حال عزير عليه السلام وهي مروره على القرية الخاوية وسواله الظاهر
في الاستغراب والاستعجاب عن كيفية احيائها على ان هذا الخطاب
يعني خطاب لمحو اسمه من ديوان النبوة ان لم تنته عن السوال جرى مجرى
الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة اي حالة المرور والسوال الظاهر

في

في الاستغراب مع الخطاب انه وعيد بانقطاع خصوص مراتب الولاية
في هذه الدار اذ النبوة والرسالة خصوص رتبة محتوية على بعض ما
تحتوي عليه الولاية من المراتب الكمالية ولا يوجد في الرتب الاخرى فيعلم
من الوعيد بانقطاع النبوة انه اي النبي اعلى رتبة من الولي الذي لا نبوة
تشريع عنده ولا رسالة ومن اقترنت عنده حالة اخرى تقتضيها
ايضا مرتبة النبوة وهي ان النبي لكونه وليا واصلا عارفا بالحقايق الالهية
مشاهدا لظهور الحق في جميع مراتبه لا يمكن ان يستغرب شيا من مقدوراته
ولا ان يسال عما لا يمكن حصوله يثبت عنده ان هذا وعد حال اشرف
لا وعيد وان سواله عليه السلام عن القدر مقبول مجاب اذ النبي
هو الولي الخاص المكاشف بما في استعداده فلا يسال ما ليس في استعداده
ويعرف بقرينة الحال ان النبي من حيث له اي للولاية هنا هذا الاختصاص
محال ان يقدم على ما يعلم ان الله يكرهه من الاستغراب والاستعجاب
او يقدم على ما يعلم ان حصوله محال وهو الاطلاع على كيفية تعلق
القدرة بالمقدور ذوقا فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت
عنده وتقررت لخرج هذا الخطاب الالهي عنده في قوله لامحون اسمك
من ديوان النبوة مخرج الوعد لا الوعيد وصار هذا الخطاب خبرا
يدل على علو مرتبة باقية بعد محو النبوة في هذه الدار وهي المرتبة
الباقية على الانبيا والرسل في الدار الاخرة التي ليست بمحل الشرع يكون
عليه اي على ذلك الشرع احد من خلق الله في جنة ولا نار بعد الدخول
فيهما وانما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والنار لما شرع يوم
القيامة لاصحاب الفترات الذين لم يبعث فيهم نبي مشرع واندرست

شرايع من قبلهم والاطفال الصغار الذين ماتوا قبل اوان التكليف والمجانين
الذين لم يكن لهم صلاحية التكليف فيحشر هؤلاء المذكورون في صعيد
واحد من الساهرة لاقامة العدل ولاجل المواخذة بالجريمة ولاجل الثواب
العملي اي الثواب المثوب علي العمل لدرجات الجنة لا الحاصل من محض الوهب
في حق اصحاب الجنة فاذا حشروا الي صعيد واحد بمعزل عن الناس
بعث فيهم نبي من افضلهم ويمثل لهم نار بل نور في صورة نار ياتي بها هذا
النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول انا رسول الله اليكم فيقع عندهم
اي عند بعضهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم ويقول
لهم اقتحموا اي ادخلوا هذه النار بانفسكم من غير ان يدخلكم غيركم جبرا
فمن اطاعني فيما امرته من الاقتحام فقد نجا من النار ودخل الجنة ومن
عصاني وخالف امري هلك وكان من اهل النار فمن امتثل امره ورمى
بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار بردا
وسلاما ومن عصاه ولم يقتحم النار استحق العقوبة فدخل النار ونزل
فيها بعمله المخالف لما امره النبي به ليقوم العدل من الله في عباده
ولذلك يدل علي اعتبار ذلك التقييد قوله تعالي يوم يكشف عن
ساق ويدعون الي السجود فهذا اي الدعاء الي السجود تكليف وتشريع
فيهم فمنهم من يستطيع السجود ومنهم من لا يستطيعون السجود وهم الذين
قال الله تعالي فيهم ويدعون الي السجود فلا يستطيعون اي السجود كما لم
يستطع في الدنيا امتثال امر الله بعض العباد كابي جهل وغيره فهذا الذي
ذكرناه من الصورتين قد رايناه من الشيخ في الاخرة يوم القيامة قبل
دخول النار والجنة فلهذا قيدناه والحمد لله رب العالمين والصلاة علي نبيه واله

اجمعين

اجمعين

فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

لفظة النبي وردت بالهمز وبدونه فبالهمز مشتق من النبا بمعني الاخبار
فنسب الشيخ رضي الله عنه حكمته اليه لانه انبا بنبوته في المهد بقوله
واتاني الكتاب وجعلني نبيا وفي بطن امه بقوله لا تحزني قد جعل ربك
تحتك سريا اي سيدا علي القوم بالنبوة فله زيادة خصوصية بها
وبدون الهمز من نبا ينبو بمعني ارتفع لارتفاعه الي السما قال تعالي
بل رفعه الله اليه ثم اعلم ان لعيسي عليه السلام جهة جسمانية وجهة
روحانية واحدية جمع الجهتين فاذا نظر الي جهته الجسمانية يظن
انه تكون عن ماء مريم واذا نظر الي جهة الروحانية واثارها من احيا الموتي
وخلق الطير من الطين يحكم انه عن نفخ جبريل واذا نظر الي احدية
جمعهما يقال انه متكون منهما ولهذا قال الشيخ رضي الله عنه علي سبيل
منع الخلو المحتمل انفراد كل من الامرين واجتماعهما في تكونه عن ماء مريم او عن
نفخ جبرين هو لغة في جبريل وهذا الكلام يحتمل ان يكون خبرا كما هو الظاهر
او استفهاما للتقرير بتقدير الهمزة في صورة البشر الموجود من طين حال
من جبريل اي عن ماء مريم او عن نفخ جبرين حال كونه متمثلا في صورة بشرية
كما قال تعالي فتمثل لها بشرا سويا يتكون الروح اي الحقيقة المعنوية العيسوية
بصورته الشخصية الخارجية في ذات مطهرة عن الطبيعة اي عن غلبة
احكام الطبيعة السفلية العنصرية التي يدعوها الله سبحانه ويسميها
في كتابه العزيز بسجين ماخوذا من السجن لان كل من هو في عالم الطبيعة
مسجون محبوس مقيد بالتعلقات الجسمانية والقيود الظلمانية وفي
بعض النسخ تدعوها بتاء الخطاب او التانيث اي الطبيعة التي تدعوها انت

بسجين او الطبيعة التي يدعو تلك الذات المطهرة الى سجين فيكون البا بمعنى الى
لاجل ذلك اي لاجل تكونه من نفخ جبريل لان للارواح صفة البقا ولاجل تكونه
في ذات مطهرة لان طهارة المحل توجب طهارة المحمول والطهارة تستدعي
طول البقا قد طالت اقامته اي اقامة الروح الذي هو عيسى عليه السلام فيه
اي في صورة البشر فزاد طول اقامته على الف من السنين بتعيين اي
بتعيين الحق تلك المدة لما يقتضي استعداده اياها وفي رواية الى حين
اي زيادة مدته الى حين عينه الحق سبحانه لمقتضى استعداده وانما
حكم بزيادة طول اقامته على الف لان مولد عيسى عليه السلام كان قبل
مولد نبينا صلى الله عليه وسلم بخمسماية وخمس وخمسين وقد بقي بعد
وسينزل ويدعو الناس الى دين نبينا صلى الله عليه وسلم روح اي هو
روح ملقى من الله لحديه جمع الاسما وكلمة ملقاة منه بواسطة جبريل
الى مريم ليكون مظهر الهذا الاسم الجامع لا من غيره يعني لا من غير ذلك
الاسم الجامع من الاسما التالية له ولا من الوسايط الكونية فهو ملقى منه
بلا واسطة فلذا اي لكونه ملقى من هذا الاسم الجامع ومظهر اله ظهر منه آثار
الاسما المتكثرة كما انه لحيي الموات فان احيا الموات انما يترتب على اسما كثيرة
من اسمايه سبحانه كالحي العليم المريد القادر المحيي وكما انشا الطير يعني
الخفاش من طين فان انشا الطير كذلك يترتب على ما سبق من الاسما
وعلى الخالق والمصور ايضا وانما احيى الموات وانشا الطير حتى يصح اي يثبت
ويظهر له من ربه الذي هو هذا الاسم الجامع نسب بالفتحتين اي نسبة
بالمظهرية به اي بذلك النسب يوثر في العالى المرتبى الذي هو الانسان باحيا
للموات منه وفي الدون اي في الشي الذي هو دون الانسان بالرتبة كالطير

بانشا

بانشا نوع منه او في العلويات والسفليات الله طهره جسما من ادناس
الطبيعة ونزهه روحا من الصفات الذميمة والملكات الرذيلة وصيره
مثلا اي بما ثلا مشابها لنفسه بتكوين اي بجامع التكوين فكما انه سبحانه
تكون الاشيا كذلك هو تكون وقيل معناه صيره مثلا لادم بتكوينه من
غير اب اعلم ان من خصايص الارواح المجردة التي من صفاتها الذاتية الحيوة
ومن شانها التمثل بالصور المثالية انها لا تتعلق بشي في مقام تجردها
الا حيي ذلك الشي المتعلق به بحسب استعداده للحيوة ولا نطا شيا ولا تمسه
في حال تمثلها الا حيي ذلك الشي الموطو عليه وسرت منها الحيوة فيه بل فيما
يلابسه ذلك الشي الموطو عليه ولهذا السريان والعلم به قبض السامري
قبضة اي قبضة من تراب من اثر براق الرسول الذي هو جبريل
عليه السلام متمثلا بصورة بشرته وهو اي جبريل هو الروح حقيقة
باعتبار حقيقته المجردة ومجازا باعتبار صورته المثالية وكان السامري
عالما بهذا الامر فلما عرف بنور بصيرته المكتسبة في صحبة موسى عليه
السلام انه اي الرسول جبريل عرف ان الحيوة قد سرت فيما وطي عليه
من التراب وانها يسري من ذلك التراب الموطو عليه الى ما يلابسه
نقبض قبضة من اثر براق الرسول بالضاد المعجمة وبالصاد المهملة
اي بملء يده على الاول او باطراف اصابعه على الثاني فنبذها اي طرح
السامري هذه القبضة من التراب في صورة العجل المتخذة من حلي القوم
خار العجل لسراية الحيوة فيه وانما سمي الصوت الظاهر من العجل خوار اذ العجل
من نوع البقر وصوت البقر انما هو خوارا ولو اقامه اي السامري
العجل باعتبار مادته صورة اخرى ابلية او كبشية او شاتية او انسانية

اوغير ذلك للنسب على البنا للمفعول او الفاعل اي لنسب الله سبحانه او السامري
بان يكون الفعل مسندا الى السبب اليه اي الي العجل الذي اقامه صورة لحري اسم
الصوت الذي لتلك الصورة كالرغا بضم الرا والغين المعجمة للابل خاصة
والثواج بضم الثا المثلثه والجيم للكباش خاصة واليعار بفتح اليا المنقوطه
نقطتين من تحت والعين المهمله للشاة خاصة والصوت للانسان ولغيره
ايضا او الخلق له خاصة او الكلام فذلك القدر من الحيوة السارية في
الاشيا بل الروح الذي منه سرت تلك الحيوة في الاشيا يسمي لاهوتا لان الحيوة
صفة الهية يستلزم صفات الهية لخرى كالعلم والاراده والقدرة والناسوت
هو المحل القايم به ذلك الروح بل صفاته السارية منه فيه فان الروح
ليس قايما بالمحل بل القايم به انما هو الصفات السارية من الروح اليه فالناسوت
وان كان ماخوذا من الناس ليس مخصوصا به بل يطلق عليه وعلى غيره باعتبار
محليته لصفات الروح وقيامها به ولما كان اسم الروح يطلق على الصورة المشهوده
العيسوية وعلى الصورة المثالية الجبريلية اراد ان ينبه على انه على سبيل التجوز
فقال فيسمي الناسوت روحا كما قلنا في عيسى وجبريل عليهما السلام
بما قام به اي باسم ما قام به باعتبار قيام صفاته وظهورها فيه تسمية
للمحل باسم الحال فلما تمثل الروح الامين الذي هو جبريل عليه السلام لمريم
بشرا سويا اي تام الخلقه تخيلت مريم انه بشر يريد مواقعتها فاستعاذت
بالله منه استعاذة بجمعيه اي بجمعية الهمم والقوى منها اي من مريم
ليخلصها الله منه لما كانت مريم تعلم ان ذلك مما لا يجوز في الشرايع فحصل
لها عنه حصول تلك الجمعية حضور تام مع الله سبحانه بحيث
لا يسع غيره وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه فحصل من التحصيل اي

جبر

جبريل لها اي لمريم حضورا تاما مع الله سبحانه وهو اي هذا الحضور هو الروح
المعنوي الذي حصل به مريم الحيوة المعنوية الحقيقية التي هي التحقق به
بشهود الحق سبحانه فلروح اخر غير الروح الامين دخل في وجود عيسى عليه
السلام الذي هو ايضا روح فلو نفخ جبريل فيها اي في مريم في ذلك الوقت
اي وقت استعاذتها على هذه الحالة التي كانت عليها من حرج صدرها
وضجرها لتخيلها انه بشر يريد مواقعتها على وجه لا يجوز في الشرايع لخرج
عيسى عليه السلام بحيث لا يطيقه احد لشكاسة خلقه اي رداءته
لحال امه اي لسراية حال امه فيه لان الولد انما يكون بحسب ما غلب
على الوالدين من المعاني النفسانيه والصور الجسمانيه فلما قال جبريل لها
اي لمريم انما انا رسول ربك جيت من عنده لاهب لك غلاما زكيا انبسطت
مريم عن ذلك القبض لما عرفت انه مرسل اليها من عند ربها وانشرح
صدرها لما تذكرت بشارة ربها اياها بعيسى اذ قالت الملايكة يا مريم
ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها في الدنيا والاخره
ومن المقربين فنفخ فيها في ذلك الحين اي حين الانبساط والانشراح عيسى
فخرج عيسى عليه السلام منبسطا منشرح الصدر لسراية حال امه فيه
فكان جبريل ناقلا كلمة الله التي هي النفس الرحمن المتعين بالتعينات
العيسوية في مرتبة العلم فنقله جبريل الى مرتبة العين في رحم مريم بتحصيل
شرايط انتقاله من العلم الى العين فالمراد بالكلمة الحقيقة العلمية العيسوية
الجامعة بين روحه وجسده الثابتة في العلم ويمكن ان يراد بها الحقيقة الروحانية
المتعين لها النفس الرحماني في مرتبة الارواح قبل تسوية بدنه ويكون نقله
عبارة عن تحصيل شرايط انتقاله عن مقام تجرده الى مرتبة تعلقه بالبدن

العيسوي وعلى التقديرين جبرئيل عليه السلام هو ناقل الكلمة الله الي مريم لا موجدها
كما ينقل الرسول كلام الله المجرد في حد ذاته عن الكيفيات الصوتية والحرفية
فيلبسها بحسب استعداده الصوت والحرف وينقلها لامته اي الي امته على ان
يكون اللام بمعنى الي او لاجل امته الذي يدل على كون جبرئيل ناقلا كلمة الله
الي مريم هو قوله تعالى وكلمته القاها الي مريم وروح منه فسرت
الشهوة في مريم بتلك النفخ الحاصل من الصورة الاعتدالية المتمثلة البشرية
عند انبساطها فخلق جسم عيسى من ما محقق من مريم بلا واسطة توهم لحد
ومن ما متوهم من جبرئيل توهمته مريم فترتب وجود ذلك الما على توهمها
فان وجود بعض الاشيا قد يترتب على توهمه كترتب السقوط عن الجذع بعد
توهمه سرى ذلك الما المتوهم في رطوبة ذلك النفخ المتوهمة سراية في وهم
مريم فتحقق مطابقا لما توهمته وانما توهمت مريم سراية الما في رطوبة النفخ
لان ذلك النفخ انما وقع من جبرئيل حال تمثله في صورة الجسم الحيواني الذي
هو صورته البشرية والنفخ اي الهوا المنفوخ من الجسم الحيواني رطب لا محالة
لما فيه من ركن الما فيسري منه الرطوبة الي الهوا المنفوخ فيصير ما فتوهمت
مريم نفخ جبرئيل على هذه الحالة فتولدت من توهمها الما فيكون جسم عيسى
من ما متوهم حقيقة وهم مريم ومن ما محقق لا دخل لتوهمها في تحققه
ويمكن ان يراد بالما المتوهم الهوا المنفوخ المحقق الذي مائيته متوهمة فيكون
جسم عيسى من ما محقق ومن هوا منفوخ توهمت فيه المائية او يراد بالما المتوهم
ما لا يكون له تحقق في الخارج ويكون معنى تكون جسم عيسى منه ان له مرتبة
الرطبية فمتى لم تتوهم مريم هذا الما لم يتكون جسم عيسى من الما المحقق وخروج
عيسى على صورة البشر دون الملك من اجل امه ومن اجل تمثل جبرئيل في صورة

البشر

البشر وانما تمثل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الانساني
الا على الحكم المعتاد الذي جرت به العادة غالبا وهو تولده من شخصين انسانيين
ولما ذكر رضي الله عنه ان عيسى عليه السلام روح من الله نفخه جبرئيل في مريم وكلمته
القاها الي مريم وان تكون جسمه انما هو من ما محقق وما متوهم اراد ان يبين
ان الاحوال الجارية عليه ايضا مناسبة لهذه الامور فقال فخرج عيسى عليه
السلام بحيث كان يحيي الموتى لانه روح الهي ومن خصائص الروح الحيوة والاحيا
وكان في صورة احيايه اي احيا عيسى الموتى الاحيا بحسب الحقيقة لله والنفخ
الذي يترتب عليه الاحيا صورة لعيسى كما كان في صورة تكون عيسى النفخ
اي نفخ الكلمة في مريم لجبرئيل والكلمة المنفوخة لله فكان النفخ من عيسى بمنزلة
النفخ من جبرئيل وكان كون الاحيا حقيقة من الله وصورته من عيسى لكون
الكلمة حقيقة من الله وصورة من جبرئيل فكان احيا عيسى عليه السلام للاموات
احيا محققا اي انتساب الاحيا اليه امرا محققا من حيث ما ظهر اي من حيث
ظهور ذلك الاحيا عن نفخه وترتبه كما ظهر هو عن صورة امه وكان احياؤه
ايضا متوهما انه منه اي وكان انتساب الاحيا بانه منه ايضا متوهما
فان الاحيا بحسب التحقيق انما هو منتسب الي الله سبحانه لان الفاعل الحقيقي
والموثر في الوجود انما هو الله سبحانه فانتسابه الي عيسى يكون متوهما من
ترتبه على نفخه صورة وانما كان الاحيا حقيقة لله صادرا عنه وفي بعض
النسخ وانما كان من الله وهو لظهر فجمع عيسى عليه السلام في الاحيا بين التحقيق
والتوهم لحقيقته اي لاجل حقيقته التي خلق عليها كما قلناه انه مخلوق
من ما متوهم ومن ما محقق فكما كان للتحقيق والتوهم دخل في حقيقته
فكذلك لهما دخل في الاحيا نسب اليه الاحيا لظهور التحقيق من وجه وهو

ظهوره عن نفخه **وبطريق التوهم من وجه** وهو ان الفاعل الحقيقي انما هو الله سبحانه
فالاحيا حسب الحقيقة له وليس لعيسى الا المظهرية **فقيل فيه** اي في عيسى
من طريق التحقيق نظرا الى ترتب الاحيا على نفخه **وبطريق التوهم وعيسى للموتى**
فاسند الاحيا اليه لا الى الله سبحانه **وقيل فيه من طريق التوهم** نظرا الى ان
المحيي في الحقيقة هو الله سبحانه ولهذا سناد الاحيا الى عيسى عليه السلام انما
هو على سبيل التوهم **فينفخ فيه** اي فيما يخلق كهيئة الطير **فيكون طيرا باذن**
الله اي كونه ذا حيوة وطيران انما هو باذن الله ونفاذ امره **فالعامل في المجرور**
على هذا المعنى قوله **فيكون لا قوله ينفخ ويحتمل ان يكون العامل فيه** اي في
المجرور قوله **تنفخ** فان النفخ ايضا باذن الله يجعل عين النافخ اولا بالفيض الاقدس
مستعدا قابلا للتصرف وتملكه ثانيا بالفيض المقدس في الوجود العيني
من الهام قلبي او وحي نازل فيترتب كونه طايرا ذا حيوة وطيران على نفخ
عيسى فيكون من قبيل الوجه المحقق **فيكون** حينئذ ما خلقه عيسى لهيئة الطير
طايرا من جهة نفخه وقوله **من حيث صورته الجسمية** اشارة الى ان النفخ
لا يفيد الا حيوة الجسم المنفوخ فيه واما خصوصية كونه طايرا انما هو من اجل
صورته الحسية الجسمية التي وقعت عليها هيئة الطير كما قال تعالى واذ تخلق
من الطين كهيئة الطير ولو كان واقعا على صورة حيوان آخر كفرس مثلا لكان
فرسا وقيل معناه يكون من حيث صورته طيرا لا من حيث الحقيقة وفيه
نظر فانه لو تعلقت الحيوة بالصورة الطيرية يكون طيرا بالحقيقة لا محالة
وقيل هو بيان المناسبة بين المكون الذي هو عيسى وبين المكون الذي هو الطير
اذ لا بد منها في التكوين كما في التوليد وفيه بعد وقيل معناه فيكون طايرا
محققا صادرا من عيسى من حيث صورته المحققة الحسية الجسمية لان الكلام
في

في جهة التحقيق **وكذلك تشتمل** على جهتي التحقيق والتوهم ابرا الاكمه والابرص
المنسوب الى عيسى عليه السلام بالحقيقة في قوله تعالى **تبرئ الاكمه والابرص**
وجميع ما ينسب تارة **اليه** اي الى عيسى عليه السلام من الافعال الخارقة للعادات
وتارة **الى اذن الله** اي الاذن المضاف الى الاسم الله **او اذن الكناية** اي الاذن
المضاف الى ضمير هو كناية عن الله **في مثل قوله باذني** كما قال تعالى واذ
تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وتبرئ الاكمه
والابرص باذني واذ تخرج الموتى باذني **وفي مثل قوله باذن الله كما** قال
تعالى حكاية عنه فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله واحيي الموتى باذن الله
فاذا تعلق المجرور بينفخ فيكون النافخ ماذونا في النفخ ويكون اي يوجد
الطاير عن النافخ اي الذي ينفخ **باذن الله** فيترتب وجود الطاير على نفخه الذي
وقع بالاذن ويكون ترتبه عليه على وجه التحقيق **واذا** تعلق بالمجرور
بقوله فيكون **كان النافخ نافخا لا عن الاذن ويكون التكوين** اي التكوين
للطاير بالاذن **فيكون العامل** في المجرور **عند ذلك** قوله **فيكون** ونسبة
التكوين الى عيسى عليه السلام وترتبه على نفخه يكون على وجه التوهم **فلولا**
ان في الامر اي امر عيسى بحسب اصل خلقته **توهما وتحققا ما قبلت**
هذه الصورة الكلامية التي وقعت في بيان معجزاته **هذين الوجهين**
اي وجهي التحقيق والتوهم **بل لها** اي لتلك الصورة الكلامية **هذان**
الوجهان لان النشأة العيسوية تعطي ذلك كما عرفت **وخرج عيسى**
اي ظهر **من التواضع الى ان شرع** على بنا الفاعل اي شرع عيسى **لامته**
ان يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون متواضعون جاعلون لانفسهم
حقيرا مستعبدا **وان احدهم اذا لطم في خده وضع الخد الآخر** واداره لمن

يلطمه اي لا يكون بصدد الانتقام ولا يرتفع عليه اي على اللاطم ولا يطلب
القصاص منه هذا له من جهة امه اذ المرأة لها السفل فلها التواضع
وانما قلنا المرأة لها السفل لانها تحت الرجال حكما اي ادون منه في الاحكام الشرعية
وغيرها ولذلك ترى جعل نصيبه ضعف نصيبها في قوله للذكر مثل حظ
الانثيين وشهادة اثنين منهن بشهادة واحد منه وحسا وهو ظاهر
وما كان فيه اي في عيسى من قوة الاحيا والابرا فمن جهة نفخ جبريل عليه
السلام حال كونه متمثلا في صورة البشر فكان عيسى عليه السلام يحيي
الموتى حين يتلبس بصورة البشر ولو لم يات جبريل حين النفخ في مريم
في صورة البشر واتى في صورة غيرها من صور الاكوان العنصرية
من حيوان او نبات او جماد لكان عيسى لا يحيي الموتى الا حين يتلبس
يلبس تلك الصورة اي تمثل تلك الصورة التي اتى فيها جبريل ويظهر
فيها ولكن مع الصورة البشرية من جهة امه فيتلبس عيسى بتلك الصورة
انما يجب بقدر ما يمكن ان يجتمع مع الصورة البشرية وذلك لان ظهور خواص
الوالدين واحكامهما في الولد انما هو بحسب تكونه على صورتهما الا ترى ان
البغل المتولد من الفرس والحمار انما يجري عليه احكام الفرس من حسن الجري
وشدة العدو وما فيه من الصورة الفرسية وكذلك خواص الحمار توجد فيه
لما فيه من صورة الحمارية ولو اتى جبريل بصورته النورية الخارجة عن
طبايع العناصر والاركان اي المرتفعة عنها لا عن الطبيعة مطلقا اذ هو طبيعي
نوري لا يخرج عن طبيعته النورية وان خرج من العناصر والاركان وذلك لان
جبريل سلطان العناصر وله ان يظهر في السموات السبع وما تحتها من العناصر
والعنصريات لاهلها باي صورة شاء من صورها بحسب الموطن والمقام والمناسبة

واستعداد

واستعداد من ظهر له وان يخرج عن صورها بالترقي عنها والرجوع الى صورته الاصلية
الطبيعية النورية فان صورته الاصلية غير عنصرية بل طبيعته نورية ما
بين الفلك السادس والسابع وليس له ان يخرج عن هذه الطبيعة التي هي له بالاصالة
بالترقي الى ما فوقها وهذا معنى ما روى انه لا يتعدى سدرة المنتهى فان السدرة
هي منتهى السابع صعودا والسادس هبوطا لكان عيسى لا يحيي الموتى الا حين
تظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا الصورة العنصرية
ظهور المجامعا مع الصورة البشرية فيكون طبيعة نورية غير عنصرية
في صورة بشرية فكان يقال فيه اي في عيسى عند احيائه الموتى
انه هو اي جبريل بطبيعته النورية الغير العنصرية لا هو بصورته البشرية
ويقع الحيرة في النظر اليه هل هو جبريل او ليس هو بجبريل كما وقعت الحيرة
في العاقل عند النظر الفكري اذا راى شخصا بشريا اي على صورة البشر
من نوع البشر يحيي الموتى وهو اي احيا الموتى من الخصايص الالهية
التي لا يكون لغير الله بالصناعات العملية والاعمال الطلسمية فان غاية
ما تحكم اربابها عليه تهيئة مادة قابلة وتركيب اركان معينة بمقادير
متزنة بالميزان الذي عندهم حتى يفيض عليها نفس من المبدا او اراءة الميت
حيا صورة لا حقيقة لا احياء ما مات بعد ما كان حيا حقيقة وهو المراد
باحيا الموتى فان ذلك مما لا كلام لاحد عليه اصلا لحيا النطق منصوب
على انه مفعول مطلق لقوله يحيي الموتى او مرفوع على انه بيان وتفسير
للضمير المرفوع والمراد باحيا النطق اما الاحيا الذي يوجب نطق الجسم للمايت
والذي يحصل بنطق المحيي ودعايه وقوله قم باذن الله وعلى الاول فهو اما بيان
للواقع على ما روي في قصة انه احيي سام ابن نوح فنطق وشهد بنبوته ثم

رجع الحياة اليه وحينئذ معنى قوله **لا احيا الحيوان** لا احيا الحيوان الذي يمشي
وياكل ويسعى حيا منه فحاصله ان الاحيا الواقع من عيسى ذلك لا هذا واما تقييد
الاحيا بالصبر من الخصائص الالهيه وفيه ان احيا الجيف مطلقا سواء كانت جيف
الحيوانات الناطقة وغيرها من الخصائص الالهيه فاذا ظهر على يد احد مما هو
معجزة او كرامة او اسند اليه لجاء الله على يده واما احيا الحيوان بمعنى جعل المادة
قابلة لفيضان الحيوة من المبدا فليس من الخصائص الالهيه فيمكن ان يحصل بالتعمدات
الصناعيه كالتعينات وغيرها وعلى الثاني ايضا يحتمل ان يكون بيانا للرافع فان احيا
سام ابن نوح كان بنطقه ودعائه وان يكون تقييدا فان الاحيا بمجرد النطق
والدعاء من الخصائص الالهيه لا احيا الحيوان بتهيئة المادة لفيضان الحيوة
عليها والذي خطر بالبال ان المراد باحيا النطق احيا لا يظهر من الحي اثر من اثار
الحيوة الا النطق وباحيا الحيوان ان يحصل فيه مزاج معتدل مسوى بحيث
ان تظهر فيه الخواص الحيوانيه كلها على الطريقة المعهودة كالمشي والاكل والشرب
والاقامة طويلة وغير ذلك **بقي** ذلك العاقل **الناظر حايرا** في انه بشر او اله
اذ يرى الصورة بشرا ملبسا بالاثر الالهي الذي هو من خصائصه
وهو الاحيا هاهنا **فادى النظر بعضهم فيه** اي في الشخص البشري المحيي للموتى
الى القول بالحلول اي حلول الله في صورته البشريه **وانه** بالالهيه اي
والى القول بانه **هو الله سبحانه بما احيى به من الموتى** يعني الحكم بالالهيه
انما هو باعتبار ما حل فيه لا باعتبار صورته **ولذلك** القول بالحلول وبانه
هو الله من حيث ما حل فيه **نسبوا الى الكفر** والكفر مطلقا **هو الستر** والذموا
منه ستر الحق بالباطل وانما صار قولهم بالحلول سببا لنسبتهم الى الكفر **لانهم**
لما ذهبوا الى القول بالحلول **ستروا الله الذي احيى الموتى** اي حكموا باستتاره

بصوره

بصورة **بشر عيسى** لان الحال لا محالة مستتر بما حل فيه ولذلك كفرهم الله سبحانه
فقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فجمعوا بين
الخطا والكفر في تمام الكلام كله لا في اجزائه وانما قلنا الجمع بين الخطا والكفر
في تمام الكلام لا في اجزائه **لانه** اي الجمع بينهما **لا** يتحقق **بقولهم** المسيح **هو الله**
او الله هو المسيح فقط فانه ان حمل على ان هويه الحق سبحانه هي التي تعينت
وظهرت بالصورة المسيحية كما ظهرت بصور العالم كلها من غير ان يلاحظ
فيه معنى الحصر فهو صدق لا شك فيه وان لوحظ فيه معنى الحصر فهو
كفر وستر لما هو الحق عليه من عموم سريانه في الموجودات كلها وان حمل على ان
الهويه الالهيه حالة في الصورة المسيحيه فهو ايضا كفر اذ ظهورها في الاشيا
ظهور المطلق في المقيد لا ظهور الحال في المحل فليس فيه الا الكفر على بعض التقادير
وكذلك الجمع بينهما **لا** يتحقق **بقولهم ابن مريم** فقط لانه ابن مريم بلا شك
فليس فيه كفر ولا خطا اصلا فالجمع بينهما انما هو بمجموع الكلام لانهم ضمنوا
المسيح الالهيه واعتقدوها في ضمنه على وجه الحلول **فعدلوا** حال
كونهم متلبسين **بالتضمين** اي بجعل الله من حيث هو احيى الموتى في ضمن
المسيح ونسبة الاحيا اليه **من الله** المضمن في صورة المسيح **من حيث** انه
احيى الموتى الى الصورة الناسوتيه البشريه المسيحيه فاوهم منه
ان الله من حيث انه احيى الموتى انما هو الصورة المسيحية وذلك خلاف معتقدهم
فهو خطا منهم ما عمدوه ولكن لزم من كلامهم وذلك العدول انما ظهر **بقولهم**
ابن مريم حيث اجروه على المسيح المحمول على الله المحيي للموتى **وهو** من حيث صورته
الناسوتيه **ابن مريم بلا شك** لا من حيث ما احيى به الموتى فيتبادر الى الافهام
انه من حيث صورته الناسوتيه محمول على الله **فتخيل السامع انهم نسبوا**

الالوهية واثبتوها **للصورة وجعلوها** بل الموصوف بها وهو الله **عين الصورة** المسيحية **وما فعلوا** ذلك عن قصد بل توهمه السامع من كلامهم **بل جعلوا الهوية الالهية ابتداء** اي في ابتداء كلامهم حيث قالوا ان الله هو المسيح حالة **في صورة بشرية هي ابن مريم** لا ما حل فيها **ففصلوا بين الصورة والحكم** اي الالهية التي هي المحكوم بها فانهم ما حكموا على الصورة بل على ما حل فيها **لا انهم جعلوا الصورة عين الحكم** اي الالهية بل عين الموصوف بها ثم انه رضي الله عنه لما بين انهم فصلوا بين الحكم الالهية والصورة المسيحية شبه هذا الفصل بفصل جبريل بين النفخ والصورة البشرية فقال **كما كان جبريل في صورة البشر اولا ولا نفخ منه** في مريم **ثم نفخ فيها ففصل بين الصورة** البشرية **والنفخ** حيث تخلف النفخ عنها **وان كان النفخ** صادرا **من الصورة** اخرا فقد كانت الصورة ولا نفخ منها **كما هو** اي النفخ **من حدها** الذاتي الذي لم ينفصل عنها ولا لازمها الخارجي كذلك ثم انه لما اشتبه من العقلاء اهل النظر النظر في امر عيسى عليه السلام وكان له وجوه متعددة لاختلاف اراهم فيه **فوقع الخلاف بين اهل الملل في عيسى ما هو فمن ناظر فيه من حيث صورته** الهيولانية الجسمانية **الانسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ومن ناظر فيه من حيث الصورة المتمثلة البشرية** التي تمثل بها جبريل حين النفخ **فينسبه لجبريل ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من احياء الموتى** الذي هو من الخصائص الالهية **فينسبه الى الله بالروحية فيقول روح الله اي به ظهرت الحيوة فيمن نفخ فيه** من الموتى فتسميته روحا انما هي باعتبار ظهور الحيوة به ولاختصاصه بالله لان تعديه الحيوة الى ما لا تعلق به كالبدن من الخواص الالهية وقد اختلف في جهة الالهية دون الاولين لعموم النظر فيها

فمنهم

فمنهم من قال هو الله ومنهم من قال هو ابن الله على الخلاف المشهور بين المسيحيين **فتارة يكون الحق فيه متوهما اسم مفعول** من حيث تصدر صفة الصفات الالهية من الاحياء والابراء وغيرهما **وتارة يكون الملك فيه متوهما** حيث يشاهد فيه الصفات الروحانية والملكات الملكية **وتارة يكون البشرية** الحقيقية **الانسانية** لا الصورية الملكية **فيه متوهمة** حيث يظهر فيه الافعال البشرية كالاكل والشرب وغيرهما وايراد التوهم هاهنا على سبيل المشاكلة ان كان مقابلا للتحقق واذا اريد به ادراك المعنى الجزئي فيمكن ان يتكلف له وجه في جميع هذه الصور **فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه** في اعتقاده حين مشاهدته حقا كان او باطلا **فهو** عند اهل الحق **كلمة الله** باعتبار حصوله من نفخ جبريل **وهو روح الله** باعتبار منشائيته للاحياء كما قال الله تعالى فيهما وكلمته القاها الى مريم وروح منه **وهو عبد الله** باعتبار صورته البشرية كما قال تعالى اني عبد الله اتاني الكتاب **وليس ذلك** الخلاف والاختلاف لتعدد الوجوه **في الصورة الحسية لغيره** اي لغير عيسى من بني نوعه اذ ليس شخص مثل عيسى منسوبا الى جبريل **بل كل شخص منسوب الى ابيه الصوري لا الى النافخ روحه** حال كون ذلك النافخ متمثلا **في الصورة البشرية** ضرورة انه ليس لاحد غير عيسى نافخ كذلك على ان يكون الجار ظرفا مستقرا او لا الى النافخ روحه في صورته البشرية فانه في غير عيسى غير مشهود وعلى هذا يكون الجار ظرفا لغوا للنفخ وانما قلنا ليس لغير عيسى نافخ متمثل في صورة بشرية اذ ليس النافخ في صورته مشهودا **فان الله تعالى اذا سوى الجسم الانساني كما قال تعالى** مشيرا الى هذه التسوية **فاذا سويته ونفخت فيه**

هو بنفسه تعالى من روحه لا بواسطة جبريل في صورة بشرية كما قال
ونفخ فيه من روحي فنسب الروح في كونه اي وجوده حيث قال ونفخت فيه
اذ النفخ الروح هو تكوينه فيه وعينه اي في ذاته حيث قال من روحي فنسب
وجود الروح وذاته اليه تعالى لا الى جبريل متمثلا بالصورة البشرية ففي
كل شخص انساني غير عيسى التسوية مقدمة على نفخ الروح والنافخ هو الله سبحانه
بلا واسطة جبريل في صورة بشرية وعيسى ليس كذلك لا سيما الامرين فيه
لانه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي اي في النفخ
الروحي فاذا اندرجت التسوية في النفخ كانا معا ومعلوم ان ذلك النفخ كان
من جبريل في صورة بشرية او يراد بالنفخ الروحي النفخ الصادر من جبريل فانه
ايضا روح وغيره اي غير عيسى كما ذكرناه انفا من تقدم التسوية على النفخ
وكون النافخ في صورة بشرية لم يكن مثله ولما انجر كلامه رضي الله عنه الى
ان حكم على عيسى عليه السلام بانه كلمة الله اراد ان ينبه على ان هذا الحكم عام لكل
موجود لا اختصاص له بعيسى كما كان لبعض توهمات الناظرين فيه اختصاص
به فقال فالموجودات كلها روحانية او مثالية او جسمانية كلمات
الله التي لا تنفد اي لا تتناهى وانما سميت كلمات الله فانها صادرة عن قول
كن وكن كلمة الله فسمي ما صدر عنها بالكلمة تسمية للمسبب باسم السبب
وربما يذكر للتسمية بها وجه آخر وهو ما اشتهر فيما بينهم من ان الكلمات الوجودية
هي تعينات واقعة على النفس الرحماني كما ان الكلمات اللفظية تعينات واقعة
على النفس الانساني واذا كان كلمة كن كلمة الله فقل ينسب تلك الكلمة اليه
سبحانه بحسب ما هو عليه في مقام الجمع من التنزه عن ان يكون كلامه من
مقولة الصوت والحرف بل لا نعلم حينئذ ماهيتها اي ماهية كلمة كن لان في

ذلك

ذلك المقام لا مغايرة بين الذات والصفات فكما لا يعلم حقيقة الذات لا يعلم
ماهية الصفات ايضا و ينسب اليه حين نزل هو تعالى في موطن المثال
او الخيال او الحس الى صورة من يقول كن فيكون فقول كن المركب من هذه الحروف
حقيقة لتلك الصورة التي نزل الحق سبحانه اليها وظهر فيها بحسبها الا ان الحق
الظاهر فيها لا سيما على اتحاد الظاهر والمظهر فوقع الخلاف في كلمة كن كما وقع في
عيسى فبعض العارفين يذهب الى الطرف الواحد اي طرف كان فينسب
مثلا كلمة كن الى الله سبحانه وبعضهم الى الطرف الآخر المقابل فينسب كلمة كن
الى العبد وبعضهم حائر في الامر اي امر كلمة كن وشانها او في الامر الذي
هو كلمة كن فانها صيغة امر ولا يدري الى اي من الطرفين ينسبها وهذه
اي نسبة كلمة كن الى الحق او العبد مسئلة لا يمكن ان تعرف كما هي عليه
الا ذوقا ووجدانا كابي يزيد حين قتل نملة تحت قدمه وتالم من قتلها
ثم نفخ في النملة التي قتلها فحييت النملة فعلم ابو يزيد عند ارادة ذلك
النفخ بمن ينفخ بربه او بنفسه فكان حينئذ عيسوي المشهد والمقام
مستمدا من روحانية عيسى عليه السلام وفيه اشارة الى ان كل من يحصل
له هذا المقام يكون بواسطة روحانيته فعلم ان الاحيا ليس مختصا بعيسى
وما ذكر من الاحيا فهو احيا صوري محسوس كوني عنصري سفلي ظلماني
واما الاحيا المعنوي بمعنى احيا النفوس البشرية المستهلكة في ظلمات الجهل
بالعلم فتلك الحيوة اي ثمرة ذلك الاحيا ونتيجة تلك الحيوة الالهية
الدائمة العلية النورية التي قال الله فيها او من كان ميتا اي بموت
الجهل فاحييناه بالحيوة العلمية وجعلنا له نورا اي علما يمشي به في
الناس فكل من يحيي نفسا ميتة بموت الجهل حيوة علمية في مسئلة

خاصة متعلقة بالعلم بالله في ذاته وصفاته وافعاله وانما قيد به لان
العلم بما عدا ذلك هو والجهل سوا أفقد لحياة لها وكانت تلك الحيوة له نورا
علميا يمشي متلبسا به في الناس اي بين اشكاله اي امثاله فان الشكل لغة هو المثل
وهذه المماثلة انما تكون في الصورة فقط فانه بحسب المعنى ممير عنهم بذلك
النور وهو يمشي بينهم وهم محرومون منه متمكون في جها لاتهم ولا يبعد ان يقال
معنى يمشي في الناس ينفذ بنوره العلمي في حقائقهم وبواطنهم فيعلم ما لا يعلمون
من انفسهم ولما ذكر ان الموجودات كلها صادرة عن كلمة كن وهي اما منسوبة اليه
تعالى بحسب ما هو عليه في حد ذاته او بحسب نزوله الى صورة من يقول كن
وهو الانسان الكامل اشار الى الاول بقوله فلولاه لم يصدر عنه بعض الموجودات
بواسطة كن كلمة كن المنسوبة اليه تعالى بحسب ما هو عليه ولولانا يعني الافراد
الكاملين من الانسان لم يصدر عنه تعالى واسطة كلمة كن المنسوبة اليه تعالى
بحسب نزوله اليهم البعض الاخر من الموجودات لما كان الذي كانا يعني لما وجد
ما وجد لان الموجودات منحصرة في هذين القسمين فانا معشر الكاملين اعبد
اي عباد مطيعون له ممتثلون امره لنا بقول كن حقا وان الله مولانا
وسيدنا يجب علينا الطاعة فيما امرنا به وانا عينه فاعلم اذا ما قلت
انت انا انسانا اي كاملا فان ما عدا الكامل ليس بانسان حقيقة وانما حكم بعينيه
الانسان الكامل لان كماله لا يتيسر الا بافنا جهة خلقيته في جهة حقيته
فلا تحجب على البنا للمفعول اي لا تحجب عن شهود هذه العينية بانسان اي بالصورة
الانسانية والهيئات البشرية فقد اعطاك الله سبحانه برهانا على تلك
العينية وهو ان كلمة كن منك بمنزلة كن منه فكن حقا بافنا جهة خلقيتك
في حقيته وكن خلقا بقيامك في مقام العبودية بحسب الصورة تكن جامعا

بين

بين جهتي الحقية والخلقية وواسطة بين الحق والخلق فحينئذ يكون بالله اي
بتجلياته الذاتية والاسمائية رحمانا اي عام الرحمة على العالمين اذ بواسطتك يحصل
لهم ما يحصل من الكمالات الدينية والدنيوية وغذ بتلك الجامعية والوساطة
خلقه منه سبحانه باستفاضة الوجود والكمالات منه وافاضتها عليهم
تكن روحا اي راحة وتنفيسا لهم عن كرب العدم والنقصان وريحانا يستنشقون
منك روائح الحيوة العلمية والكمالات الوجودية فاعطيناه بالفنا فيه والرجوع
اليه ما يبدو من الوجود وكمالاته به اي بتجلياته فينا بحسب حقائقنا
واستعداداتها واعطانا بالبقا بعد الفنا ما افنيناه فيه عند الفنا
فيه فصار الامر اي المعطى له مقسوما بإياه وايانا اي به وبنا فتارة هو
سبحانه المعطى له وتارة نحن او صار الامر المعطى مقسوما بما اعطيناه اياه
وبما اعطاه ايانا وانما اتى بالضمير المنصوب مع ان الظاهر المجرور لانه حكاية
عن الضمير المنصوب المتصل الذي هو مفعول للاعطا فلما ترك الفعل
صار منفصلا فاحياه اي جعله سبحانه موصوفا بالحيوة الشريفة العلمية
المظهرية الحادثة الذي يدري ويعلم الامور بقلبي ويطلب امثالي وهو
انا وامثالي فحين ظهر في انا اي ذاتنا جعلناه موصوفا بهذه الحيوة واما الحيوة
العلمية الغير المظهرية فهي لازمة لذاته سبحانه ازلا وابدا لا مدخل لنا
في اتصافه بها وذلك الاحيا انما كان حين لحيانا بتجليه علينا بالحيوة العلمية
فانصبغت فينا فحدثت لها نسبة مخصوصة لخصوص قابلياتنا فهي ملحوظة
مع تلك النسبة حادثة واتصاف الحق بها انما هو فينا فنحن جعلناه موصوفا
بها فهذا هو المراد باحيائه سبحانه وكذا على سبيل الاستمرار ظاهر من فيه اي
في مراة وجوده تارة اكوانا اي مكونين متدعين في مرتبة الارواح وتارة

اعيانا ثابتة في مرتبة العلم **وتارة ازمانا** اي ذوي ازمان في الزمانيات **وليس**
للحق **بدايم** اي بدايم التجلي **فينا** بالتجلي الشهودي وان كان دايم التجلي بالتجلي الوجودي
ولكن ذلك اي التجلي الشهودي يكون **احيانا** بحسب الاستعدادات التي تحصل
لقلوبنا قال عليه السلام لي مع الله وقت لا يسعني ملك مقرب ولا نبي مرسل ثم انه
لما ذكر الشيخ رضي الله عنه ما استغربه العقول المحجوبة من امتزاج النفخ الروحاني
مع الصورة البشرية العيسوية بتركب مادتها الجسمانية منهما اراد ان يزيل ذلك
الاستغراب فقال **ومما يدل على ما ذكرناه في امر النفخ الروحاني** وشانه
مع صورة البشر العنصري من ان المنفوخ بذلك النفخ وهو الما المتوهم ممزوجا
بالما المحقق مادة لصورة البشر العنصري العيسوي **هو ان الحق سبحانه**
وصف نفسه بالنفس الرحماني حيث قال على لسان نبيه صلى الله عليه
وسلم اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن **ولا بد لكل موصوف بصفة ان**
يتبع ذلك الموصوف **الصفة** التي اتصف بها **جميع ما تستلزمه** تلك
الصفة فلا بد للحق الموصوف بالنفس ان يتبع النفس الذي هو من صفاته
جميع ما يستلزمه النفس **وقد عرفت ان النفس في المتنفس** حقا كان او خلقا
ما تستلزمه اي اي شي يستلزمه النفس فما يستلزمه التنفيس من الكرب
وقبوله صور الحروف والكلمات لفظية كانت او غير لفظية **فلذلك قبل**
النفس الالهي صور العالم التي هي بمنزلة صور الحروف والكلمات اللفظية
للنفس الانساني **فهو** اي النفس الالهي **لها** اي لصور العالم **كالجوهر الهيولاني**
الجسماني للصور الجسمانية فكما ان الهيولي الجسمانية كذلك النفس الالهي
يقبل صور العالم **وليس النفس الالهي الذي يقبل صور العالم الا عين**
الطبيعة الكلية العالية الفعالة للصور كلها ولكن لا مطلقا بل من وجه وهو

وجه

وجه باطنيتها التي هي الاحدية الذاتية الجمعية فان للنفس الالهي ظاهرا وباطنا
فهو من حيث ظاهره قابل للصور ومن حيث باطنه فعال لها ومن هذه الحيثية تسمى
بالطبيعة وهذه الحقيقة هي النفس الرحماني وكان تسميته بالطبيعة بنا على انه
مبدا الفعل والانفعال فانه يوثر في التعينات باظهارها ويتاثر بها باعتبار
تقيدها بها واذا كان الكل عين الطبيعة فلا يتعدى ان يكون ما نفخه جبريل
في مريم مادة للصورة البشرية العيسوية لانه اما امر روحاني او مثالي او حسي
وعلى كل تقدير فهو من صور الطبيعة فلا تستبعد ان يمتزج مع ما مريم الذي
هو ايضا من صور الطبيعة وتصير المجموع مادة للصورة العيسوية **فالعناصر**
صورة من صور الطبيعة وما هو فوق العناصر التي هي اصول المركبات
العنصرية فوقه مرتبة **وما هو تحتها** بحسب المكانة وان كان فوقها بحسب
المكان **مما تولد عنها** اي عن العناصر كاعيان السموات السبع وارواحها فانها عنصرية
كما سيجي **فهو** اي ما هو فوق العناصر وما هو متولد عن العناصر ايضا **من**
صور الطبيعة وهي اي ما فوق العناصر باعتبار انها صور طبيعية **الارواح**
العلوية التي فوق السموات السبع وهي للملايكة التي للعرش والكرسي وما فوقهما
واما ارواح السموات السبع يعني نفوسها المنطبعة فان عقولها ونفوسها
المجردة من الصور الطبيعية النورية لا العنصرية **واعيانها فهي عنصرية**
فانها من دخان العناصر المتولد عنها كما تولد الاجرام اللطيفة الدخانية
عن النار فان الطف اجزا النار هي التي تعلوها في صورة الدخان وفي دخان
النار اجرام لطيفة وكثيفة وكذلك في دخان العناصر فمن كثيف دخانها خلق
اعيان السموات ومن لطيفه ارواحها **وما تكون عن مادة كل سما من الملايكة**
التي هي عمارها فهو مخلوق **منها** اي من مادتها كما ان ادم وبنيه الذين هم عمار

الارض مخلوقون من الارض قال رضي الله عنه في الباب الثالث عشر
من الفتوحات خلق في جوف الكرسي افلاكا فلكا في جوف فلك وخلق في كل
فلك عالما منه يعبدونه وسماهم ملايكة فهم اي الملايكة المتكونون من مادة
كل سما كلهم عنصريون ومن فوقهم من ملايكة العرش والكرسي ونفوسهما المنطبعة
والمجرده والعقول المسمون بلسان الشريعة بالملا الاعلى كلهم طبيعيون ولهذا
اي لكونهم طبيعيين وصفهم الله تعالى سبحانه بالاختصام اعني يعني
بالضمير المنصوب في وصفهم الله الملا الاعلى حيث قال تعالى ما كان لي من
علم بالملا الاعلى اذ يختصمون وانما كان كونهم طبيعيين مقتضيا لوصفهم
بالاختصام لان الطبيعة من حيث ظاهرها حاملة للصور المتقابلة وقابلة
اياها ومن حيث باطنها فعالة فيها قوة الفعل والانفعال والتاثير والتاثر
ولا شك ان هذه الامور فيها متقابله وليس المراد بالاختصام الا التقابل
بحيث يقتضي كل واحد منهم خلاف ما يقتضيه الاخر والتقابل الذي في
الاسما الالهيه التي هي النسب اللاحقة للذات الالهيه باعتبار توجهها الى
عالم الظهور انما اعطاه النفس ان لم يمتد الوجود الحق من غيبة الاطلاق الى
مرتبة الظهور لم تتعين الاسما ولا شك ان النفس انما هو الوجود الحق باعتبار
هذا الامتداد فلو لم يكن النفس لم يتعين الاسما فكيف يتحقق التقابل بينهما
فظهر انه ما اعطى الاسما الالهيه التقابل الا النفس وكذلك لا يظهر هذا
التقابل في الخارج الا بالنفس فانه اذا لم يمتد الوجود على الماهيات الممكنه
لم يظهر التقابل بين الاسما بظهور اثارها المتقابله ولما ذكر ان التقابل الذي بين
الاسما انما اعطاه النفس لا الذات من حيث هي نوره واوضحه بقوله
الا ترى الذات الخارجه عن هذا الحكم اي عن حكم النفس كيف جا

دها

فيها الغني عن العالمين ولا شك ان في مرتبة الغنا وهي مقام الاحديه
الذاتيه لا تتقابل الاسما لعدم تعينها حينيذ فضلا عن تقابلها فلهذا اي
لغنى الذات عن العالمين خرج العالم على صورة من اوجدهم اورد ضمير
ذوي العلم تغليبا او بنا على ان الكل ذو العلم في نظر اهل الكشف وليس الموجد
الا النفس الالهي لان الذات البحت لها الغنى عن نسبة الايجاد وليس ايجاد النفس
الالهي للاشيا الا ظهوره بصورها فليس في الوجود بمراتبه ظاهرا وباطنا
الا النفس الالهي فيما فيه اي النفس بما فيه من الحرارة طبيعية كانت او
عنصريه علا وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل فالرسوب في العالم
الكبير للبرودة والرطوبة كذلك فيما بما له من العالم الصغير الذي هو الانسان
الا ترى الطبيب اذا اراد سقي دوا لاحد ينظر في قارورة مايه فاذا راه
رسب علم ان النضج وهو استعداد الاخلاط المزاج للصلاح بتصرف الطبيب
فيه قد كمل فيسقيه الدوا ليسرع الدوا في النضج اي اصابة الطبيعة التي هي
اصلاح المزاج وانما رسب ما يرسب في القارورة لرطوبته وبرودته الطبيعية
فالرطوبة والبرودة كما يقتضيان الرسوب والسفل في العالم الصغير لذلك
يقتضيانهما في العالم الكبير ثم ان هذا الشخص الانساني اي شخص كان عجن
الحق سبحانه طينته بيديه الجماليه والجلاليه والفاعليه والقابليه
وهما متقابلتان وان كانت كلتا يديه يمينا مباركا في مقصد ربه الرحمة
واللطف فان وجود الغضب والقهر لرحمته عليهما فلا خفا بما بينهما من
الفرقان ولو لم يكن ذلك الفرقان الا كونهما اثنين اعني يدين فان
الاثنينيه نسبة يقتضي اختصاص كل من طرفيها بامر لا يوجد في الاخر
وذلك فرقان بين وانما عجن طينته بيديه المتقابلتين لانه لا يوتر

مطلب

في الطبيعة الا بما يناسبها اي الطبيعة وهي متقابلة فجا باليدين المتقابلين
لتحصل المناسبة بين المؤثر والمؤثر فيه ولما اوجد باليدين سماه بشرا للمباشرة
اللايقة بذلك الجناب المقدس عن توهم التشبيه فان المباشرة حقيقة هي
الافضا بالسرين والبشرة هي ظاهر الجلد باليدين المضافين اليه وجعل
سبحانه ذلك الاتحاد باليدين من مقتضيات عناية بهذا النوع الانساني
فقال تعالى امر الملايكة اسجدوا لادم وقال تعييرا لمن ابى عن السجود ما منعك
ان تسجد لما خلقت بيدي موميا الى ان استحقاقه لسجود الملايكة انما هو لحلوقه
باليدين استكبرت على من هو مثلك يعني بالمثال عنصريا اي على من هو عنصري
مثلك فلا يكون استكبارك وابتغاموقفه ام كنت من العالين عن العنصر
وتجري بك ان تستكبر ولست كذلك يعني من العالين فلست حريا بالاستكبار
ونعني بالعالين من علا بذاته ان يكون في نشاته النورية عنصريا
وان كان طبيعيا فما فضل الانسان غيره من الانواع العنصرية الا بكونه
بشرا باشره الحق سبحانه بيديه عند خلقه من طين فهو افضل نوع من كل
ما خلق من العناصر ملكا كان او غيره من غير مباشرة باليدين المضافين
اليه سبحانه بل بيد واحدة فالانسان في الرتبة اي رتبة الفضيلة والكمال
بل في شرف الحال ايضا فوق الملايكة الارضية والسماوية ايضا الانهم كلهم
عنصريون مخلوقون بيد واحدة فلا لهم شرف حاله ولا من رتبة كماله والملايكة
العالون خير في شرف الحال لا في الجمعية والكمال من هذا النوع الانساني
بالنص الالهي معنى قوله ام كنت من العالين قال الشيخ رضي الله عنه في فتوحاته
المكية اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالته ان الانسان افضل ام
الملايكة فقال صلى الله عليه وسلم اما علمت بان الله يقول من ذكرني في نفسه ذكرته

في

في نفسي ومن ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم ثم قال عليه السلام وكم من ملا
ذكر الله فيهم وانا بين اظهرهم ففرحت بذلك واذا كان العالم صورة النفس الالهي
فمن اراد ان يعرف النفس الالهي فليعرف العالم فانه من عرف نفسه التي
هي العالم الصغير عرف ربه الذي ظهر بنفسه فيه اي في ربه فان العالم باعتبار
ظاهر والرب مظهره وهو اعتبار مراتب الرب للمربوب ولما كان هذا الكلام
محتملا لاعتبار مظهرية العالم وظاهرية الرب دفعه بقوله اي العالم ظهر
في النفس الرحماني وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه في نفس الرحمن
الذي نفس الله تعالى به عن الاسما الالهية ما تجده اي الكرب الذي تجد الاسما
من عدم ظهور اثارها وذلك التنفيس انما يكون بظهور اثارها فاس الله
سبحانه على نفسه بتكوين الفاجين ازال كربه وكرب اسمايه مما اوجده
في نفسه بفتح القاف صور اعيان الموجودات التي هي مظاهر الاسما واثارها
فاول ما كان للنفس وهو التنفيس عن الكرب انما كان في ذلك الجناب
اي في الجناب الالهي ثم لم يزل الامر ينزل بتنفيس العموم الى اخر ما وجد
وهو الانسان لما يحصل به من التنفيس اكثر مما يحصل بغيره ولكن لا ينتهي
ذلك التنفيس والتنفيس ابد الاباد لعدم انتهاء تجلياته سبحانه دنيا
واخرة فالكل اي الحقايق كلها في عين النفس الالهي كالضو في ذات
الغلس وهو ظلمة اخر الليل والمقصود تشبيه المجموع المركب من الحقايق والنفس
بالمجموع الممتزج من الضو والغلس ووجه الشبه هو ان الضو بدون الغلس
نور صرف لا يمكن ادراكه وكذلك الظلمة المحضة لا تدرك والممتزج منهما
وهو الضيا يتعلق به الادراك وكذلك النفس من غير تقيد بالحقايق
لا يدرك لاطلاقه نورية والحقايق من غير تلبسها بالنفس لا تدرك لكونها

من هذه الجنبتين ظلمة محضة والمجموع المركب منهما يتعلق به الادراك فظهر من هذا التقرير
انه ليس المراد من هذا الكلام تشبيه الحقايق بالضوء والنفس بالغلس ليرد ان تشبيه
الحقايق بالغلس وتشبيه النفس بالضوء اظهر وان امكن ان يتكلف للاول ايضا وجه
والعلم بالبرهان الكشفي بان يكون المعلوم هو البرهان ويحتمل ان يكون معناه
والعلم بما ادعيناه من ان الكل في عين النفس الانسانية حاصل بسبب البرهان الكشفي
عليه في سلخ النهار اي في اخر نهار الظهور وهو مرتبة الانسان لما ورد في الحديث
من ان ادم انما خلق في اخر ساعة من يوم الجمعة ولكن العلم بذلك البرهان ليس حاصلا
لكل انسان بل لمن يعس اي عطل حواسه الحرسة عن التوجه بمتعلقاتها المتعدده
المتكثرة المانعة عن مشاهدة الوحدة وصار احدى الهم في التوجه الى الحق المطلق
فترى الذي قد قلته وهو من تعس فاسم الموصول فاعل يرى ومفعوله
رؤيا تدل على النفس اي يرى الناعس عن المحسوسات رؤيا تدله على النفس عن
كرب الاحتجاب بها وهذه الرؤيا انما هي مشاهدة سريان نفس الرحمن في الحقايق
كلها وانما سماها رؤيا لانها مرتبة في حال النعاس وان لم يحتج الى التعبير او الامكان
ان يكون تلك المشاهدة في صورة مثالية يحتاج الى التعبير فتريحه اي يريح
العلم بالبرهان الناعس من كل غم كائن في وقت تلاوته سورة عبس والمراد
بتلاوته اياها تحققه بالعبوس المفهوم منها ثم استشهد على ما ذكر بقصة
موسى عليه السلام ولقد تجلى الحق سبحانه للذي قد جا في طلب القبس التجلي
الصوري المثالي فرآه نارا في صورة مطلوبه حال كونه مستجمعا شرايط التجلي
من التوجه التام الى الحق سبحانه والانقطاع عما سواه وهو في الحقيقة نور سار
في الملوك اي الكمل الذين هم سلاطين نهار الكشف وفي العسس اي السالكين
السائرين في ليالي ظلمة الاحتجاب فاذا فهمت مضمون مقالتي هذه وهو ان

التجلي

التجلي في صورة ما يطلبه العبد المتجلى له انما يقع اذا كان مستجمعا الشرايط التجلي
تعلم بانك في حال الحجاب مفلس ومعرفا فقد التجلي لفقدان شرايطه وانما على الحق
سبحانه لطالب القبس في صورة النار لانه كان احدي الهم والهمة في طلبها فوقع
التجلي في صورتها الملون وقع في نفسه ولهذا لو كان يطلب غير ذا القبس
لراه اي الحق المتجلي فيه اي في غير القبس لا في القبس وما نكس راسه خجلا من
عدم فوزه بذلك التجلي واما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام
حتى نعلم بصيغة التكلم ويعلم بصيغة الغيبة فالاول اشارة الى قوله تعالى
ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين الى قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا
الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمراد بمقام حتى نعلم
ويعلم مقام الاختيار المفيد للمخبر بتجدد العلم وحصول الحادث من نوعي العلم
استفهمها اي الكلمة العيسوية عما نسب اليها والى امها من الالوهية ليعلم بعلمه
الثاني الاختياري هل هو حق واقع بقوله وامره ام لا مع علمه الاول الازلي
بهل وقع منه ذلك الامر اي الامر باتخاذهما الهين او القول باتحاد ام لا
فقال تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله
فلا بد للمخاطب في مقام الادب من الجواب للمستفهم وان كان عالما بانه يعلم
ما يجيب به لانه لما تجلى له في هذا المقام اي مقام الاختبار وفي هذه الصورة
اي صورة السؤال عن قوله للناس اتخذوني وامي الهين علم ان مقصود المستفهم
انما هو العلم المتجدد الاختياري لا العلم مطلقا ليحصل العلم عليه فلا جرم اقتضت
الحكمة الجواب في صورة التفرقة بين الحق والخلق والتنزيه والتشبيه حيث
فرق بين المستفهم والمجيب واقام كل واحد في مقامه لكن لا بحيث يحجبه ذلك
الجواب عن مشاهدة عين الجمع انما وقع بعين الجمع بين الحق والخلق والتنزيه

والتشبيه فيشاهد الحقيقة واحدة تسمى باعتبار مقام التنزيه حقا وباعتبار
مقام التشبيه خلقا فقال عيسى عليه السلام وقدم التنزيه المفهوم من التسبيح
سبحانك فحدد بعدما نزهه بالتسبيح حدده بالكاف الذي تقتضي المواجهة
والخطاب اللذين هما يقتضيان التشبيه والتحديد فجمع في هذه الكلمة بين
التشبيه والتنزيه ثم قال عليه السلام ما يكون لي من حيث انا ملاحظ
لنفسي فقط دونك اي دون ان الاحظ الظاهر بصورة نفسي انت وهذا
لسان التفرقة ان اقول ما ليس لي بحق اي ما يقتضيه هويتي العينية وعيني
الثابتة ولا ذاتي الموجودة خارجا ان كنت قلته فقد علمته لانك انت القائل
في صورتي بمقتضى قرب الفرايض ومن قال امرا فقد علم ما قال وانت
اللسان الذي اتكلم به بمقتضى قرب النوافل فانت الفاعل والالة ايضا
وهذا لسان الجمع كما اخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه في الخبر
الالهي والحديث القدسي الوارد في قرب النوافل فقال تعالى كنت لسانه
الذي يتكلم به فجعل هويته عين لسان المتكلم ونسب الكلام الى عبده
كما تقتضيه قرب النوافل فان الفاعل في قرب النوافل انما هو العبد والحق آلة
له ولما كان مقامه مستوعب القربين اشار الى ذلك بقوله ثم تمم العبد
الصالح الجواب بقوله تعلم ما في نفسي والمتكلم بهذا القول هو الحق كما تقتضيه
قرب الفرايض وعيسى عليه السلام آلة للحق في هذا التكلم وكذا المتكلم بقوله ولا اعلم
ما فيها هو الحق لكن من حيث التعين العيسوي ولما كان المتكلم بقوله تعلم ما في نفسي
هو الحق يكون ضمير المتكلم فيه كناية عن الحق سبحانه فتكون النفس نفسه فيكفي
في قوله ولا اعلم ما فيها ارجاع الضمير المجرور الى النفس ولا حاجة الى التصريح
كما في القرآن حيث قال لا اعلم ما في نفسك او المراد اني لا اعلم ما في نفسي فكيف اعلم

ما في نفسك فنفى العلم عن هويته عيسى بل عن نفسه من حيث هويته لا من
حيث انه اي عيسى قابل وذو اثر فانه من هذه الحيثية هو الحق لا غير انك انت
علام الغيوب فجا بالفصل والعماد وهما لفظة انت تاكيدا للبيان اي بيان الحكم
بانه هو علام الغيوب على وجه يفيد انحصار المحكوم به فيه واعتمادا عليه اي
على ذلك البيان في ابانة المطلوب وانما اكد اذ لا يعلم الغيب الا الله فاذا حكم عليه
بانه يعلم الغيب ينبغي ان يكون على وجه يفيد التاكيد وانحصار ذلك الحكم فيه
ففرق حيث ميز بين الحق والخلق وخص كلا منهما بحكم وجمع حيث رد الكل الى
الحق سبحانه وعلى هذا القياس التوحيد والتكثير والتوسعة والتضييق المذكورة
في قوله ووحد وكثر ووسع وضيق ثم قال عيسى عليه السلام متمما للجواب
ما قلت لهم اي الناس الا ما امرتني به فنفى اولا بكلمة النفي القول عن نفسه
مشيرا بهذا النفي الى انه ما هو ثمه بل هو فان في الحق مستهلك تعينه في الوجود
المطلق فان القول متحقق لا محالة فالمنفي هو نسبته الى عيسى عليه السلام وانتفا
النسبة انما هو بانتفا المنسوب اليه ثم اوجب القول بعد نفيه ادبا مع
المستفهم ولو لم يفعل كذلك اي لم يجمع بين النفي والايجاب لاتصف بعدم
علم الحقايق فانه لو اقتصر على النفي اخل بالصورة لثبوت القول له صورة
ولو اقتصر على الايجاب اخل بالحقيقة اذ لا قايل الا الله حاشاه من ذلك
اي من عدم علم الحقايق فان رتبة الكمال النبوي تابى ذلك فقال تفسير
وبيان لايجاب القول الا ما امرتني به وانت المتكلم بهذا الكلام على لساني
كما تقتضيه قرب الفرايض وانت لساني كما يقتضيه قرب النوافل فانظر
الى هذه النسبة اي نسبة الفرق بالجمع والتنزيه بالتحديد والوحدة بالكثرة
والسعة بالضيق والنفي بالايجاب وقرب الفرايض بقرب النوافل الروحية

اي الصادره من عيسى الذي هو روح الله صورة والالهيه حقيقه ما الطفها وادقها
لدلالتها على الجمعية الكمالية وصحح بعض الشارحين التثنية بالنون بفعله من
البنا الا بالتا المنقوطه بثلث نقاط وقال التثنيه بالتا تصحيف ولا يخفى ان الاولى
بالحكم بالتصحيف عليها اولى كيف وهذه الكلمة صححت في النسخة المقروه على الشيخ
رضي الله عنه بالتا المثلثه ثم بين الامر المامور به ان اعبدوا الله فجا بالاسم
الله الجامع لجميع الاسما لاختلاف العباد جمع عابد في العبادات فلكل وجهة
من تلك الاسما هو موليها واختلاف الشرايع اي الطرق الموصله المسلوكه
لهم فان كل طريق شريعه وان كان الكل داخله تحت شريعه واحده وجمل
بالشرايع المختلفه التي للانبيا بحاله ان عيسى عليه السلام لا يامر امته الا
بالعباده على شريعته خاصه ولم يخص اسما خاصا دون اسم اخر بل جا
بالاسم الله الجامع للكل اي لكل الاسما او لكل العباد والشرايع ثم قال
عيسى عليه السلام تفصلا له اي للاسم الله ربي وربكم ومعلوم ان نسبته
اي نسبة الاسم الله الى موجود ما بالربوبيه ليست عين نسبته
الى موجود اخر لان لكل موجود خصوصية ليست لساير الموجودات تطلب
اسما خاصا ربوبيه فلذلك فصل بالتحديد ما اجمل في الاسم الله بقوله
ربي وربكم بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب يعني المخاطبين فان
في تفصيل المضاف اليه تفصيل المضاف ويجوز ان يكون فصل بالتخفيف
ان فصل بعض الاسما من بعض ثم اعاد رضي الله عنه الاما مرتبته لبيان ما يتعلق
المقام عبوديته فاثبت عيسى عليه السلام نفسه مامورا فاثبت بعد ما
نفاه اولا وليست علة اثبات مامورته اوليست نفسه المامون من هذه
الجنبيه سوى عبوديته اذ لا يومر لتي الامر يتصور منه الامتثال

الذي هو العبوديه وان لم يفعل الامتثال ولما كان الامر اي الحال والشان الذي
يتصف به اهل المراتب ينزل عليهم ويتصفون به بحكم المراتب اي بسبب ان
المراتب يحكم به عليهم ويقتضيه لذلك يتصف كل من ظهر في مرتبه ما حقا كان
او خلقا بما تعطيه حقيقه تلك المرتبه من الاحوال والاحكام فمرتبة المامور
اي المامور به لها حكم يظهر في كل مامور وذلك الحكم هو الانقياد وذلك اذا
كان المامور مامورا بالامر الايجادي فقط او الايجادي والايجابي معا واما اذا كان
مامورا بالامر الايجابي فقط فليس مامورا بالحقيقة هذا اذا كان المامور هو العبد
واما مامورية الحق سبحانه فانما يتحقق اذا كان دعا العبد بلسان الاستعداد
فقط او به مع القول واما المامور بلسان القول فقط فليس مامورا بالحقيقه
ومرتبه الامر اي الامر به لها حكم يبدو في كل امر وهو الحكم على المامور وانقياده
فيه فيقول الحق سبحانه قولا ايجاديا او ايجابيا مع الايجادي اقيموا الصلاة
فهو الامر والمكلف حقيقه والعبد المكلف هو المامور ويقول العبد
بلسان الاستعداد سوا وافقه قول اللسان ام لا رب اغفر لي فهو الامر
والحق المامور فما يطلب اي الذي يطلبه الحق من العبد بامره وهو الانقياد
هو بعينه ما يطلب العبد من الحق بامره اي دعايه فان العبد ايضا يقصد
بدعايه الاجابه التي هي الانقياد من الحق فمطلوب كل من الحق والعبد بامره
هو الانقياد ولهذا اي لكون مرتبه كل من المامور والامر لها حكم يظهر
في اصحابها او لكون مطلوب كل واحد من الحق والخلق هو الانقياد كان كل
دعا حقيقي مجابا بل كل امر حقيقي مطاعا ولا بد من حصول الاجابه وان تاخر
لفقدان شرط او وجود مانع كما يتاخر ويتقاعد بعض المكلفين عن الاجابه
والطاعه ممن امر في مقام التكليف مخاطبا باقامة الصلاة مثلا فلا

يصلي في وقت امرنا قامنها فيه فيوخر الامتثال ويصلي في وقت اخر ان كان متمكنا من ذلك الامتثال بان يلون الامر الاحادي واقعا فلا بد من الاجابه في الوقت المامور فيه ولو كان تاخير الامتثال بالقصد والعمد فكيف اذا كان بالغفلة والنسيان ثم قال وكنت عليهم ولم يقل عليّ نفسي معهم كما قال زبي وربكم شهيدا ما دمت فيهم لان الانبيا شهدا على اممهم ما داموا فيهم لا على انفسهم مع الامم فلما توفيتني ولما كان التوفي ظاهرا في الاماته وعيسى عليه السلام لم يمت بل رفعه الله الى السما فسر رضي الله عنه بقوله ان رفعني اليك وحجبني عنهم فلم ابق متمكنا من الشهادة عليهم كنت انت الرقيب عليهم باعتبار مقام الفرق في غير مادتي بل في موادهم واما باعتبار مقام الجمع ففي غير مادة اولىست نعمه الذي يقتضي المراقبه فشهود الانسان نفسه شهود للحق اياه في مقام الفرق وانما جعله اي جعل عيسى الحق مذكورا بالاسم الرقيب ولم يذكر مثل نفسه بالشهيد لانه عليه السلام جعل له الشهود له اي لنفسه فاراد ان يفصل بينه وبين ربه فيما يعبر به عنهما حتى يعلم انه هو اي عيسى هو عيسى لا الحق بوجه لكونه عبدا ووجه العبوديه التي هي جهة التعين والتقيد غير وجه الربوبيه والحقيه وان الحق هو الحق لا عيسى لكونه ربا وجهة الربوبيه التي هي جهة الاطلاق غير جهة العبديه فجاء عيسى لنفسه بانه شهيد وانما خصه بالشهيد لما سبق من ان الانبيا شهدا على اممهم وجا في الحق بانه رقيب فرقا بينه وبين الحق وقدمهم في حق نفسه فقال عليهم شهيدا لا شهيدا عليهم ما دمت فيهم ايثارا لهم على نفسه في التقدم كما يقتضيه مقام تواضع الكمل واشارة ايضا الى اختصاص شهادته لهم دون سائر الامم وادبا اي قدمهم على نفسه لمراعاة الادب بين يدي الحق

اذ الكلام معه او لمراعاة الادب معهم لانهم مظاهره واخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله الرقيب عليهم لما استحقه الرب من التقدم بالرتبه ولعدم اختصاص رقابته تعالى بهم ثم اعلم عيسى عليه السلام على صيغة الماضي من الاعلام ان للحق الرقيب الاسم الذي جعله عيسى لنفسه وذلك الاسم هو الاسم الشهيد في قوله عليهم شهيدا فقال عيسى عليه السلام وانت على كل شي شهيد في الكل للعموم وبشي لانه انكر النكرات واشملها وجا بالاسم الشهيد فهو سبحانه الشهيد لا غيره على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود وانما دلت هذه العباره على انحصار الشهيد فيه سبحانه مع انها ليس فيها من ادوات الحصر شي لانضمام مقدمة معلومة معها وهي ان كل صفة تظهر في المظاهر اذا كانت صالحة لان تكون للظاهر في المظاهر فهي للظاهر تقيدت وتخصصت بحسب المظاهر لا للمظاهر فاذا دلت هذه العباره على اثبات الشهادة له سبحانه وانضمت الى تلك المقدمة المعلومة افادة الحصر ولهذا ترتب عليه قوله فنبه على انه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فهي شهادة الحق تعالى ولكن في مادة عيسويه كما ثبت انه لسانه وسمعه وبصره ثم قال عيسى عليه السلام كلمة عيسويه منسوبة اليه ومحمديه منسوبه الى نبينا صلى الله عليه وسلم اما كونها عيسويه فانها قول عيسى عليه السلام باخبار الله تعالى عنه في كتابه واما كونها محمدية فلوقوعها وفي بعض النسخ فلموقعها اي لوقوعها من محمد صلى الله عليه وسلم بالمكان الذي وقعت منه فقام بها ليلة كاملة يقراوها ويرددها لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر وهذه الكلمة العيسوية المحمديه قوله ان تعذبهم

فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وهي في قوله ان تعذبهم
وفانهم وان تغفر لهم ضمير الغايب كما ان هو في قوله تعالى وهو الذي في السما
اله وفي الارض اله وامثاله ضمير الغايب فالتعبير في هذه المواضع بكناية
الغايب بعينه هو كما قال في موضع اخر هم الذين كفروا بضمير الغايب
فان وصف الغيبة في تلك المواضع كما يلايم التعذيب والمغفرة كذلك وصف
الغيبة في هذا الموضع يلايم الحكم عليهم بالكفر فانه كما ان سبب تعذيبهم ومغفرتهم
هو غيبتهم عن ساحة حضور القرب لاحتجابهم بالتعينات الحجابية الموجبة
لغيبتهم كذلك سبب الحكم عليهم بالكفر هو غيبتهم عنها فكان الغيب اي الحالة
الحاصلة لهم باحتجابهم بالتعينات الحجابية الموجبة لغيبتهم عن ساحة الشهود
سترا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر الذي لم يحتجب بتلك التعينات وما يراد
به هو ما يقتضيه الشهود والحضور من القرب والسعادة الدينية ثم بين
المناسبة بين التعذيب وضمير الغايب فقال ان تعذبهم بضمير
الغايب وهو اي ذلك العذاب هو عين الحجاب الذي هم فيه محجوبون
عن الحق فان الاحتجاب عنه تعالى حجاب والعذاب الاخروي يكون صورة
ذلك الاحتجاب فذكرهم الله اي جعلهم عيسى عليه السلام مذكورين لله حاضرين
عنده بالوجود الذكري اللفظي قبل حضورهم العيني بارتفاع حجبهم حتى
اذا حضروا اي اشرفوا على الحضور يكون الخميره وهي الحضور الذكري
قد تحكمت في العجين اي عجين استعدادهم فصيرته مثلها يعني صير الحضور
الذكري استعدادهم عين الحضور العيني الذي هو مثل الحضور الذكري
وذلك انما هو على سبيل المبالغة والا لم يصر الاستعداد عين الحضور كما لا يخفى
ثم انه رضي الله عنه لما بين النكتة في ايراد ضمير الغايب اراد ان يبين النكات

المتعلقة

المتعلقة بافراد ضمير الخطاب وذكر العباد فلهذا عاد قوله فانهم عبادك
ثم شرع في بيان نكاته وقال فافرد الخطاب بالكاف للتوحيد الذي كانوا
عليه بحسب اصل الفطرة او بسبب ان الظاهر بصورة كل معبود انما هو الحق تعالى
كما قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ولا ذلة اعظم من ذلة العبيد
لانهم لا تصرف لهم في انفسهم وعدم تصرفهم في انفسهم فيما عدا وجودانهم العينية
ظاهر واما فيها فبناء على ان المتصرف فيهم بل في الكل هو الحق سبحانه وما يتوهم
منه التصرف فهو من مظاهره التي يظهر منها تصرفه فهم بحكم ما يريد بهم
سيدهم من التصرفات ولا شريك له فيهم فانه قال عبادك فافرد
كاف الخطاب الذي اضاف العباد اليه وذلك يدل على عدم الشركة فيهم
والمراد بالعذاب اذلالهم ولا اذل منهم لكونهم عبادا وقد علمت انه
لا ذلة اعظم من ذلة العبيد فذواتهم تقتضي انهم اذلاء فلا تذلهم
فانك على تقدير الاذلال لا تذلهم بما دون ما هم فيه من كونهم
عبيدا وان تغفر لهم اي تسترهم عن ايقاع العذاب الذي
يستحقونه بمخالفتهم اي تجعل لهم غفرا المعنى الغافر كالعدل العادل
اي ساترا يسترهم عن ذلك الايقاع ويمنعهم منه فانك انت العزيز اي
المنيع الحمى اي حماه ممنوع عن ان يتصرف فيه غيره وهذا الاسم اذا
اعطاه الحق لمن اعطاه من عباده بان يتجلى عليه ويظهر فيه به يسمى
الحق بالمعز والعبد المعطى له هذا الاسم بالعزيز لكونه مظهر الله فيكون
ذلك العبد المعطى له ايضا منيع الحمى عما يريد به المنتقم والمعذب
من الانتقام والعذاب وجاء بالفصل والعماد في هذه الاية كما جاء به
فيما سبق تاكيدا للبيان ولتكون الاية الواردة في شان عيسى عليه السلام

١٧ انواع م

١٧ ايضاه

على مساق واحد في قوله انك انت العزيز الحكيم علام الغيوب وقوله
كنت انت الرقيب عليهم فجا ايضا انك انت العزيز الحكيم على مساقهما فكان
ترديد النبي صلى الله عليه وسلم الاية لليلة الكاملة سوالا من النبي
صلى الله عليه وسلم والحاحا منه على ربه في ليلة مسئلة ليلة
الكاملة الى طلوع الفجر كان ترددها طلبا للاجابة فلو سمع الاجابة
في اول سواله ما كرر فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا
به العذاب من الذنوب والمعاصي عرضا مفصلا اما بتفصيل كل
ذنب ذنب او بتفصيل كل عين من اعيان المذنبين فيقول النبي صلى
الله عليه وسلم له اي للحق تعالى في كل عرض وعن عين ان تعذبهم
فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فلو راى النبي
صلى الله عليه وسلم في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وايثار
جنابه من ارادته للقهر عليهم والانتقام منهم فان ارادة القهر والانتقام
فيما يوجب ايثار جناب الا الحق اذ لاحظ للعبد فيهما بخلاف اللطف
والرحمة فان للعبد فيهما حظا فلبسا اذا طلبا خالصين لله تعالى وان امكن
ان يلاحظ فيهما جانبه تعالى ايضا اذا وافقا ارادته لدعا عليهم بما
لا يلايمهم لا لهم بما يلايمهم فان الانبيا وافقون مع ارادة الحق ولا يستغفرون
الا باذنه فلما عرض الحق سبحانه عليه اي على النبي صلى الله عليه وسلم
حين كان يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب الا ما استحقوا
به ما تعطيه هذه الاية من التسليم لله لاشتمالها على قوله ان تعذبهم
فانهم عبادك ومن التعريض بعفوه دون التصريح فانه لم يقل اللهم اغفر
لهم لاشتمالها على قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فقوله ما تعطيه

عليهم ع

مفعول

مفعول للاستحقاق فان قلت المعروض عليه صلى الله عليه وسلم انما هو
ذنوب العباد وهي مما استوجبوا به العذاب كما صرح به اولا فلم حكم عليها
ههنا انهم استحقوا بها التسليم لله والتعريض لعفوه فان ذلك ينافي استحقاقهم
بها العذاب قلنا ايجاب الذنوب العذاب انما هو لذواتها ويمكن ان يلحقها
امور يخرجها عنه كالتوبة والندامة وتسبقها كالعناية من جانب الحق سبحانه
فما عرض عليه الا ذنوبهم الذي استوجبوا بها بالنظر الى ذواتها العذاب
ولكن وقع ذلك العرض على وجه ينبئ عن استحقاقهم لما تعطيه الاية من
التسليم لله والتعريض لعفوه ثم انه رضي الله عنه اراد ان يبين ان تاخير
الاجابة بواسطة عرض الفصول انما هو من مقتضيات عنايته به لا لاعراض
عنه فقال وقد ورد في الاحاديث النبوية ان الحق سبحانه اذا احب
صوت عبده في دعايه اياه اخر الاجابة عنه حتى يتكرر ذلك الدعا
منه حبا فيه لا اعراضا عنه فيكون تاخير الاجابة حتى يتكرر الدعا مما تقتضيه
حكمته تعالى ولذلك اي لاجل تاخير الاجابة ليترتب عليه تكرار الدعا
مما تقتضيه الحكمة جا الحق سبحانه في هذا الكلام بالاسم الحكيم حيث اجراه
اولا على لسان عيسى كذلك ليترتب عليه اجراوه على لسان محمد صلى الله عليه
وسلم كذلك فيكون حين يجري على لسانه منبئا عن تلك الحكمة والحكيم
هو الذي يضع الاشيا في مواضعها ولا يعدل بها الباء للتعدية اي
لا يعدل بها عما تقتضيه من تلك المواضع وتطلبه حقايقها اي حقايق
الاشيا حال كونها متلبسة بصفاتها او مع صفاتها فانه الصفات
ايضا مدخل في اقتضا خصوصيات المواضع فوضع تاخير اجابة دعايه
صلى الله عليه وسلم في موضع يكون تكرار الدعا فيه مطلوبا من جملة الحكمة

فالحكيم هو العليم بالترتيب اي يوضع كل شي في مرتبته وموضعه ولكن بشرط ان يعمل بمقتضى علمه ويضع كل شي في موضعه فكان النبي صلى الله عليه وسلم يتردد هذه الاية على علم عظيم من الله تعالى كعلمه بتفاصيل ما عرض عليه الحق سبحانه من احوال امته وكعلمه بحكمة تاخير اجابة دعائه بل يوضعه كل شي في مرتبته فمن تلا هذه الاية فهكذا يتلوا والا اي وان لم يتلها كذلك فالسكوت عنها اولى به من تلاوتها فاذا وفق الله سبحانه عبدا متحققا بمقام العبودية بحيث لم يبق له شائبة ربوبية الى نطق بامر ما وطلب له دعاء وتمنيا او ترجيا فما وفقه اليه الا وقد اراد اجابته فيه وقضاء حاجته لان ذلك النطق والطلب ليس منه لانه لا تنبعث منه ارادة شي اصلا لتحققه بالعبودية وكل ارادة تظهر فيه فانما هي من الحق سبحانه فلا يتخلف عنها المراد فلا يستبطي على صيغة النهي احد من العبيد المتحققين بالعبودية ما يتضمن من الحاجات ما وفق له من النطق بامر ما وليثابر مثابرة رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الاية في جميع احواله فكله على متعلقه بمثابرة الرسول صلى الله عليه وسلم وكله في يقوله وليثابر حتى يسمع ذلك الاخذ المثابر باذنه الجسماني ويكون المسموع من مقولة الصوت والحرف الحسي او يسمع بسمعه الروحاني ويكون المسموع امرا روحانيا كيف شئت او كيف اسمعك الله الاجابة يعني سماع الاجابة تارة بالاذن وتارة بالسمع اما مستندا الى مشيئتك بان يناسب السماع بالاذن او السمع فاسمعك الله كما شئت واما مستندا الى اسماع الله ومشيئته سواء كان لك مشيئة ولم يسمعك كما شئت او لم يكن لك مشيئة اصلا فان جازاك بسؤال اللسان الذي هو من مقوله

الصوت والحرف الصادر من اللسان الجسماني اسمعك الله الاجابة باذنك الجسماني ليوافق الجزاء العمل وان جازاك بالمعنى اي بمعنى ذلك السؤال وروحه اسمعك بسمعك الروحاني لتلك الموافقة ولا يخفى ان الظاهر ان يقال كيف شاء او كيف اسمعه الله فتغيير الاسلوب اما التفات من الغيبة الى الخطاب او تقدير القول اي يسمع باذنه مقولا معه كيف شئت الاجابة بسؤال اللسان لفظا او بمعناه او كيف شئت اسمعك الله الاجابة لا بد ان يكون مجازا به لك واجابته اياك بما يناسب حالك فان جازاك بسؤالك باللسان اسمعك باذنك وان جازاك بالمعنى اسمعك بسمعك

فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية

انما وصف هذه الحكمة بالرحمانية لان من جملتها بيان اسرار الرحمة الامتنانية الرحمانية والرحمة الوجوبية الرحيمية الداخلة فيها وخص الحكمة الرحمانية بالكلمة السليمانية لعموم حكمها فان للكلمة السليمانية عموم سلطنة بالنسبة الى الانس والجن والوحش والطير كما ان الرحمن حكمه شامل للموجودات كلها انه يعني الكتاب من سليمان فهذا بيان للمرسل وانه اي مضمونه بسم الله الرحمن الرحيم وهذا بيان لمضمون الكتاب فالكتاب مصدر باسم الله لا باسم سليمان كما توهمه بعض اهل الظاهر واليه اشار بقوله فاخذ بعض الناس في بيان جهة تقديم اسم سليمان على اسم الله ولم يكن الامر كذلك اي لم يكن اسم سليمان مذكورا في الكتاب مقدما على اسم الله ولكنهم توهموا التقديم وتكلموا في بيان ذلك التقديم ما لا ينبغي فقالوا انما قدم اسمه على اسم الله وقاية له من ان يقع الحرق عليه فان اسمه لكمال مهابته في قلوب الناس كان مانعا عن الحرق وعلى تقدير ان يقع الحرق يقع على

اسمه لا على اسم الله **وهذا مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام**
ربه وبوجوب تقدمه في الذكر لتقدمه في الوجود **وكيف يليق ما**
قالوه في وجه تقديم اسم سليمان على اسم الله من توهم الحرق **وبلقيس**
تقول فيه اي في بيان ذلك الكتاب **اني القي الي كتاب كريم اي يكرم عليها**
فكيف يتوهم منها خرقه وسليمان ايضا كان عارفا بذلك فانه لا بد لكل
نبي داع ان يكون عارفا بمقادير استعدادات المدعوين او المراد ان بلقيس
مع كمال فطانتها تقول في شان كتابه اني القي الي كتاب كريم اي يكرم عليها اذا
كان مفتتحا بسوء ادب ثم اشار رضي الله عنه الي منشا خطائهم فقال
وانما حملهم على ذلك بما مزق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم وما مزقه حتى قراه كله وعرف مضمونه فتمزيقه انما كان لعدم
كونه موفقا للقبول لفقدان المناسبة لا لمجرد انه راي اسمه صلى الله عليه
وسلم مقدما على اسمه فانه كان صدر كتابه من محمد رسول الله الي كسرى
وكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم يوفق لما وفقت له من اكرام الكتاب
وقبوله لاستعداد ذاتي **فلم يكن يحمي الكتاب عن الحرق** [illegible] **صاحبه**
اي لسبب حرمة صاحبه **تقديم اسمه** اي اسم صاحبه **عليه السلام على اسم**
الله ولا تاخيره عنه وذكر التاخير للمبالغه ولما بين رضي الله عنه ان قوله
انه من سليمان ليس من جملة كتاب سليمان بل كان مفتتح كتابه البسملة
لا غير شرع فيما يتعلق بالبسملة من النكات فقال **فاتى سليمان**
في البسملة **بالرحمتين** وهما **رحمة الامتنان** وهي الرحمة الصادرة من محض
الوهب الالهي لا في مقابلة استعداد كلي او جزئي **ورحمة الوجوب** وهي التي
اوجبها الحق سبحانه علي نفسه في مقابلة احد الاستعدادين ثم وصف الرحمتين

بما يدل علي ان كلا منهما من اي اسم يفهم من الاسمين المذكورين في البسملة فقال
اللتان هما الرحمن الرحيم اي الرحمتان المذكورتان اللتان يقتضيهما الاسم
الرحمن والاسم الرحيم **فامتن بالرحمن** لا في مقابلة امر بل بمحض الموهبة
فيخلي بصورة الاستعدادات فالرحمة الامتنانية هي الفيض الاقدس **واوجب**
بالرحيم ما يقتضيه الاستعدادات الحاصلة بالرحمة الرحمانية **وهذا الوجوب**
ايضا **من** مقتضيات **الامتنان** اذ ليس ثمه من يوجب عليه سبحانه امرا ما
بل هو اوجب علي نفسه كما قال كتب علي نفسه الرحمة وحيث كان ذلك الايجاب
من محض المنة من غير وجود مقتض كانت الرحمة المترتبة عليه راجعا
الي الامتنان كما اشار اليه بقوله **فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن**
بحيث يندرج فيه فكلما اقتضاه الاسم الرحيم يكون بعضا من مقتضيات
الاسم الرحمن وهذا المعنى هو المراد بالدخول التضمني وانما قلنا هذا الوجوب
من الامتنان **فانه كتب علي نفسه الرحمة** لا غيره **سبحانه** ~~اي بسبب~~
~~ما ذكره~~ **الحق** عن ان يكون ~~عليه~~ غيره وانما كتب **ليكون ذلك** المكتوب
الذي هو رحمة الوجوب **للعبد بما ذكر** اي بسبب ما ذكره **الحق** وعينه
من الاعمال التي ياتي بها العبد حقا على الله اوجبه اي ذلك المكتوب
او ذلك الحق **له** اي للعبد **علي نفسه فيستحق** العبد **بها** اي بتلك الاعمال
هذه الرحمة اعني رحمة الوجوب ومن كان من العبيد بهذه المثابة
اي بمثابة ان ياتي بالاعمال التي كتب الحق علي نفسه الرحمة في مقابلتها **فانه**
يعلم بذي الصفات **من هو العامل منه** من الاعضاء فان اعضاءه بعضها
عاملة وبعضها غير عاملة وانما قال من العامل مع ان الظاهر ما العامل منه
لانه لما اسند العمل اليه فكانه من ذوي العلم او لانها عين هوية الحق كما سيجي

والعمل مقسم على ثمانية اعضا من الانسان غالبا وهي اليدان والرجلان
والسمع والبصر واللسان والجبهة وقد اخبر الحق سبحانه في حديث قرب
النوافل انه هويته كل عضو منها فلم يكن العامل غير الحق والصورة
التي يظهر منها العمل للعبد والهوية مندرجة فيه اي في العبد انه راح المطلق
في المقيد لا انه راح الحال في المحل ليلزم الحلول تعالى عن ذلك ولهذا فسره
بقوله اي في اسمه اي في اسم الحق فان العبد المقيد اسم من اسما الحق المطلق
لا غير وانما قلنا الهوية مندرجة فيه لانه تعالى عين ما ظهر فان ما ظهر
ليس الا هويته المتعينة بالتعينات التي يقتضي الظهور وقوله وسمي
خلقا عطف على ظهر اي ما ظهر وسمي خلقا باعتبار هذا الظهور وبه
اي بهذا الظهور المتاخر عن البطون كان الاسم الظاهر والاخر للعبد
فصدق عليه الاسم الظاهر والاخر وبكونه اي كون العبد لم يكن ثم
كان كان الاسم الباطن للعبد فان عدم كينونته المتقدم على كينونته
انما هو بطونه لا غير وبتوقف ظهوره اي ظهور الحق عليه اي على العبد
وصدور العمل اي عمل الحق منه اي من العبد كان الاسم الاول للعبد
لانه مما يتوقف عليه ظهور الحق وصدور عمله ولا شك ان للموقوف عليه
تقدما واولية بالنسبة الى الموقوف فقوله كان الاسم الباطن والاول
نشر على ترتيب اللف فاذا رايت الخلق رايت الاول والاخر والظاهر
والباطن اي رايت الحق الموصوف بهذه الاسما ولكن في المرتبة الخلقية الفرقية
لا الحقية الجمعية وهذه المعرفة المتعلقة بالحضرتين الامتنانية والوجوبية
وما انجر الكلام اليه في بيانهما معرفة لا يغيب عنها سليمان عليه السلام
بل هي من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده فانه لا ينحصر في الملك الصوري

والمعنوي

والمعنوي كيف وهو من الانبيا الكاملين فمرتبة كماله تقتضي التحقق
بامثال هذه المعارف ولما كان الملك الذي اتاه الله سبحانه سليمان
ولم يوته لاحد غيره من بعده هو الظهور بعموم التصرف في عالم الشهادة
لا التمكن منه فان ذلك مما اتاه الله غيره من الكمل نبيا كان او وليا فسر
الملك بقوله معنى الظهورية في عالم الشهادة ثم علله بقوله فقد اوتي
محمد صلى الله عليه وسلم ما اوتيه سليمان من الملك والتصرف ولكنه
صلى الله عليه وسلم ما ظهر به كما ظهر سليمن فمكنه الله تعالى تمكين
قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليفتك به فهم باخذه وربطه
بسارية من سواري المسجد حتى يصبح مربوطا بها فتلعب به ولدان
المدينة فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة سليمان عليه
السلام وامسك عن اخذه وربطه تادبا فرده الله اي العفريت ببركة
هذا التادب خاسيا [illegible] فلم يظهر نبينا صلى الله عليه
وسلم بما اقدر عليه من التصرف في العفريت وظهر بذلك سليمان
ثم قوله ملكا نكرة من غير اداة تفيد الشمول والاستغراق فلم يعم كل ملك
فعلمنا انه يريد في دعائه ملكا ما من الاملاك لا كل ملك فانه لو كان
يريد كل ملك لاختص به مجموع الاملاك وكل جز جز ايضا فانه كما ان كل
جز جز من الملك من افراد الملك كذلك مجموع الاجزا ايضا من افراده فيلزم
ان لا يشاركه احد في ملك ما والامر ليس كذلك كيف وقد رايناه قد
شورك في كل جز جز من الملك الذي اعطاه الله فعلمنا انه اي سليمان
عليه السلام ما اختص بفرد من افراد الملك الا بالمجموع من افراد ذلك الملك
اي الا بفرد هو مجموع الافراد لما عرفت ان مجموع الافراد ايضا فرد من ذلك

الملك فما اختص بكل فرد فرد من اجزاء المجموع وعلمنا بحديث العفريت
انه ما اختص الا بالظهور وقد تختص بالمجموع والظهور به لا بالتمكن منه
وبالظهور ببعض ولو لم يقل نبينا صلى الله عليه وسلم في حديث العفريت
فامكنني الله منه اي من العفريت لعلمنا انه لما هم باخذه ذكره الله دعوة
سليمان ليعلم انه لا يقدره الله من الاقدار على اخذه فرده الله خاسيا ذليلا
فلما قال فامكنني الله منه علمنا ان الله تعالى قد وهبه التصرف فيه
بما شاء من الاخذ والربط وغيرهما ثم ان الله ذكره فتذكر دعوة سليمان
فتادب معه كمال التادب حيث لم يظهر بالتصرف في الخصوص فكيف في
العموم فعلمنا من هذا الذي ذكر من تذكير الملك وحديث العفريت ان الملك
الذي لا ينبغي لاحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم لا التمكن
منه في العموم ولا الظهور ببعض وليس غرضنا المقصود بالاصالة في
صدر هذا الفص وان وقع كلام في البين الا الكلام والتنبيه على الرحمتين
اللتين ذكرهما سليمان عليه السلام في الاسمين اللذين تفسيرهما
بلسان العرب الرحمن الرحيم فانه عليه السلام لم يكن ممن يتكلم بلسان العرب
فقيد الحق سبحانه في كلامه رحمة الوجوب التي هي احدى الرحمتين
اللتين ذكرهما سليمان بالتقوى والايمان حيث قال تعالى فساكتبها
للذين يتقون وقال بالمومنين روف رحيم واطلق رحمة الامتنان
التي هي الاخرى من تينك الرحمتين في قوله ورحمتي وسعت كل شيء حتى
وسعت الاسما الالهيه ولما كانت الاسما عبارة عن الذات مع النسب وكانت
سعة الرحمة اياها باعتبار النسب لا باعتبار الذات فسرها بقوله اعني
حقايق النسب يعني ان الاسما لا تسعها الرحمة الامتنانيه الا باعتبار النسب

لا

علينا م

لا باعتبار محض الذات فامتن عليها بنا يعني بنوع الانسان فاوجدنا
لتكون مظاهر اثارها ومجالي انوارها فنحن نتيجة رحمة الامتنان المتعلق
بالاسما الالهيه والنسب الربانيه التي هي بعض من الاسما الالهيه فيكون
من قبيل ذكر الخاص بعد العام لزيادة الاهتمام به فالحقنا اقرب الينا واظهر
علينا ثم اوجبها اي الرحمة على نفسه وهذه الرحمة التي اوجبها هي ظهوره
علينا ومعرفتنا به فانه تعالى قيدها بظهورنا الينا ومعرفتنا بانفسنا
في قوله على لسان الكمل من عباده من عرف نفسه فقد عرف ربه واعلمنا انه
هويتنا في مثل قوله وهو السميع البصير لتعلم انه ما اوجبها على نفسه
الا لنفسه فما خرجت الرحمة منه الى غيره بل الى نفسه فعلى من امتن
وما ثمه الا هو وهذا المتن لبيان علته الوحدة والاجمال ولما كان هناك
جهة كثرة وتفصيل ايضا نبه عليه بقوله الا انه لا بد من حكم لسان
الكثرة والتفصيل ايضا لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم مثلا بحسب
تفاوت الاستعدادات حتى يقال ان هذا الانسان كزيد مثلا اعلم من
هذا الانسان الاخر كعمرو مثلا مع احدية العين الظاهرة فيهما ولما كان
الانسان التفاضل مع احدية العين فيه نوع خفا اوضحه بتفاصل
الصفات الالهيه مع احديه الذات فقال ومعناه اي معنى تفاصل
الخلق في العلوم مثل معنى تفاضل صفات الحق في النقص والكمال
مثل نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم فانه ليس كل ما يتعلق به العلم
يتعلق به الارادة فهذه مفاضلة في الصفات الالهيه وكمال تعلق
الارادة وفضلها وزيادتها على تعلق القدرة فان الارادة قد تتعلق
بابقاء شيء على عدميته الاصلية ولا احتاج فيه الى القدرة فان القدرة

انما تتعلق بايجاد شي واعدامه بعد الوجود لا ببقايه على العدم الاصلي فان
قلت يكفي في تخصيص الممكن بالعدم عدم ارادة الوجود ولا احتياج فيه الي
ارادة العدم فلا تتعلق بعدم الممكن الارادة ايضا كالقدرة قلنا الارادة
عندهم في الجناب الالهي عبارة عن معني تخصيص الممكن باحد الجانبين لا الانبعاث
الذي يكون فينا فلا يبعد ان يقال عدم ارادة الوجود هو ارادة العدم فان
عدم كل الارادة يخصص الممكن باحد الجانبين الذي هو عدمه وكذلك السمع الالهي
والبصر بينهما تفاضل فان البصر له فضل على السمع لقوة الانكشاف في
البصر وعدمها في السمع وكذلك الاسما الالهية علي درجات متفاوتة في
تفاضل بعضها على بعض ولما كان المقصود من بيان التفاضل بين الصفات
بيان التفاضل في الخلق ذكره ثانيا كالنتيجة فقال كذلك اي مثل تفاضل
الصفات تفاضل ما ظهر في الخلق من الصفات حال كون ذلك التفاضل
ظاهرا من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين فكما ان كل اسم الهي
لكمال اشتماله علي الذات وصفه ما اذا قدمته سميته لاشتماله على الذات
جميع الاسما نعته بها من غير تفاوت بين الاسما المتبوعة والتابعة ففي كل
اسم اهلية الاتصاف بكل اسم كذلك الامر فيما ظهر الحق او الاسم الالهي
فيه من الخلق فيه اهلية كل ما فوضل به اي كل صفة فوضل بها ذلك
المظهر بان يفضل عليه بعض المظاهر الاخر لاشتمال هذا البعض عليها
دون ذلك المظهر ولا يخفى ان هذه الاهلية انما هي باعتبار اشتمال
الكل على الهوية السارية الصالحة لانتشا الصفات بينها وان كانت
تختلف بحسب القوابل لا باعتبار خصوصيات تعينات المظاهر
ويمكن ان تعتبر باعتبار خصوصيات المظاهر لكن بالنظر الي ادراك الكمل

فانهم

فانهم يدركون الصفات الكمالية كالحيوة والعلم وغيرهما من جميع الموجودات
وان حجبت عن اكثر الناس فكل جزء من العالم مجموع العالم اي هو قابل الحقايق
متفرقات العالم اي حقايق الصفات المتفرقة في اجزا العالم كله فكل جزء منه
لكمال اشتماله على الهوية قابل لكل صفة وان لم يظهر منه لخصوصية
تعينه او هو موصوف بما توصف به الاجزا الاخر لكن هذا الاتصاف
لا يظهر الا للبعض كما قلنا واذا كان حال المظاهر الخلقية مع الهوية
السارية كحال الاسما مع الذات ولا يقدح قولنا في بيان المفاضلة
بين المظاهر ان زيدا دون عمرو في العلم في ان يكون هوية الحق عين
زيد وعمرو ويكون العلم في عمرو اكمل منه في زيد واذا لم يقدح فيه
تفاضلت المظاهر وهي ليست عين الهوية السارية كما تفاضلت
الاسما الالهية وهي ليست غير ذات الحق فهو تعالى من حيث هو عالم
اعم في التعلق من حيث ما هو مريد وقادر وهو من حيث احدى هاتين
الحيثيتين هو من حيث الحيثية الاخرى ليس غيره فلا تعلمه اي الحق
سبحانه باحديته عينية فاولي هنا اي في الاسما وتجهله هنا اي في المظاهر
وتنفيه هنا اي في المظاهر وتثبته هنا اي في الاسما فلا ينبغي ان يقع
منك الاثبات والنفي الا ان اثبته بالوجه الذي اثبت نفسه ونفيته
عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه كالاية الجامعة للنفي والاثبات في حقه
حين قال ليس كمثله شي فنفى نفسه عن ان يكون له مثل فان المثلية
انما يكون بين غيرين وهو عين كل شي وهو السميع البصير فاثبت
نفسه متصفة بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان على وجه يفيد
انحصار السميع والبصير فيه وما ثمه اي في نفس الامر الا حيوان فوجب

ان يكون عين كل شي والا لم يحصر السميع والبصير فيه الا الله اي كون كل شي
حيوانا بطن في الدنيا عن ادراك بعض الناس وهم المحجوبون عن سريان سر
الحيوة في الكل وظهر في الاخرة لكل الناس فانها اي الاخرة هي الدار الحيوان وكذلك
الدنيا هي الدار الحيوان بسريان الحيوة في الكل الا ان حيوتها مستورة عن
بعض العباد مكشوفة على بعضهم كما قال علي رضي الله عنه كنا في سفر مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم ما استقبلنا حجر ولا شجر الا سلم على رسول الله صلى الله عليه
وسلم وذلك الستر والكشف انما يكونان ليظهر الاختصاص والمفاضلة
بين عباد الله بما يدركون من حقايق العالم اي من الحقايق المستورة في العالم
لحقيقة العلم والحيوة المستورة في الجمادات فمن عم ادراكه كمن ادرك حيوة
الكل في الدنيا كان الحق فيه اظهر في الحكم الذي هو العلم والادراك ممن ليس
له ذلك العموم في الادراك فلمن عم ادراكه فضل على من ليس له ذلك العموم
مع ان الكل عين واحدة فلا تحجب نهي على البنا للمفعول تعني عن شهود وحدة
العين بالتفاضل الواقع بين الفواضل والحال انك تقول حين الحجاب
لا يصح كلام من يقول ان الخلق بحسب الحقيقة هو ية الحق لما مرت وتفاضلت
بحسب تفاوت المظاهر بعد ما ارتك التفاضل في الاسما الالهية التي
لا تشك انت في انها اي تلك الاسما هي الحق ومدلولها المسمى بها ليس
الا الله فاذا لم يكن التفاضل في الاسما ما نعا عن احدية العين فكذلك التفاضل
في المظاهر لم يكن ما نعا عنها كيف والمظاهر الخلقية ايضا اسما جزئية تالية
للاسما الكلية الالهية ولما فرغ عما وقع في البين رجع الى مقصوده فقال
ثم انه كيف تقدم سليمان اسمه في مكتوبه الى بلقيس على اسم الله كما زعموا
اي الظاهريون من اهل التفسير وهو اي والحال ان سليمان من جملة من اوجدته

الرحمه

الرحمه الرحمانية وخصصته الرحمة الرحيمية بكمالاته فهو من حيث وجوده
وتخصيصه بكمالاته متاخر طبعا عن الرحمن الرحيم المتاخرين عن الاسم الله
فلا بد ان يتقدم الرحمن الرحيم عليه وضعا ليصح استناد المرحوم اليهما على
وجه يوافق فيه الوضع الطبع او فلا بد ان يتقدم ما في نفس الامر وبحقيقتها
اولا لعليتها ليصح استناد المرحوم المعلول اليهما واذا كانا متقدمين
في نفس الامر فينبغي ان يتقدما في الذكر ايضا هذا اي ما زعمه الظاهريون
عكس الحقايق التي ينبغي ان يكون الامر عليها وما زعموه هو تقديم من يستحق
التاخير يعني اسم سليمان وتاخير من يستحق التقديم يعني الله الرحمن الرحيم
ولما كان من يستحق التاخير في حد ذاته قد يعرض له في بعض المواضع ما
يقتضي تقديمه وكذلك من يستحق التقديم قد يعرض له في بعض المواضع ما يقتضي
تاخيره ولا شك ان هذا التقديم والتاخير ليس عكس الحقايق فلذلك
قيده بقوله في الموضع الذي يستحقه اي في المواضع الذي يستحق فيه
من يستحق التاخير التاخير لا في المواضع الذي يستحق فيه التقديم وكذا الحال
فيمن يستحق التقديم ومن حكمة بلقيس وعلو مرتبة علمها كونها حيث
لم تذكر اسم من القي اليها الكتاب حيث قالت القي الي كتاب على صيغة المبني
للمفعول وما ذلك الا لتعلم اصحابها من الاعلام ان لها اتصالا
الى امور من احوال الملك والحوادث التي تتجدد فيه لا يعلمون طريقها
الذي منه وصل العلم بها الي بلقيس وهذا من التدبير الالهي في الملك
لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك اي الى الملك خاف اهل الدوله
على انفسهم في تصرفاتهم فلا يتصرفون الا في امر اذا وصل الى سلطانهم عنهم
يامنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم انه على يدي من تصل الاخبار

وما علمت شان

الي ملكهم لصالغوه اي عاملوه واعطوا له الرشاجع رشوة حتي يفعلوا
مايريدون ولا يصل ذلك الي ملكهم فكان قولها الفي الي صيغة البنا للمفعول
دلم يتسم من القاه سياسة منها اورشت الحذر منها في اهل مملكتها وخواص
مدبرتها وبهذا استحقت بلقيس التقدم عليهم بالسلطنة واما فضل العالم
من الصنف الانساني وهو آصف بن برخيا علي العالم من الجن الذي قال
انا اتيك به قبل ان تقوم من مقامك وقوله باسرار التصريف وخواص
الاشيا من قبيل التشارع بين العالمين اي العالم باسرار يتمكن من العلم بها الي التصرف
في العالم وخواص الاشيا التي يتوسل بها الي ذلك التصرف فمعلوم بالقدر
الزماني فمن كان زمان اتيانه بالعرش اقل فهو افضل فالعالم الانساني افضل
وان الاتيان في كلامه موقت بارتداد الطرف ورجوعه الي الناظر ولا شك
ان رجوع الطرف الي الناظر به اي بالطرف اسرع مما وقت الجني الاتيان
بالعرش به اعني من قيام القايم من مجلسه لان حركة البصر يعني تعلق
الابصار بالمبصر يسماه حركة بنا علي ما توهم خروج النور من البصر الي المبصر
فان جعلت حركة البصر عبارة عن انفتاح الجفنتين ورجوعه عن انطباقهما
فهي حركة حقيقة لكن كلامه في الاولي اظهر وعلي كل تقدير فحركة البصر في الادراك
الي ما يدركه من المبصرات اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه اي
في مسافة يتحرك الجسم مبتديا بحركته منها اي من قطعها فان الزمان
الذي يتحرك فيه البصر الي المبصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره
اي ان حركة البصر نحو المبصر عين آن تعلقه بالمبصر فانهما آنيان لا زمانيان
الان لطلاق الزمان علي المعنى الاعم من الآن والزمان بينهم شايع فالحركة والتعلق
يقعان في آن واحد مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور فان زمان فتح

البصر وحركته نحو المبصر اذا اراد الناظر ان ينظر في فلك الكواكب الثابتة
مثلا زمان تعلقه بعينه بفلك الكواكب الثابتة بل آنه آنه وزمان
رجوع طرفه اليه زمان عدم ادراكه بل آنه آنه والقيام من مقام الانسان
ليس كذلك اي ليس له هذه السرعة فانه زماني لا آني فكان قول آصف
ابن برخيا اتم واسرع في العمل حيث لم يتخلف عنه العمل بخلاف قول
العفريت فانه قد تخلف عنه العمل فكان عين قول آصف ابن
برخيا انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك عين الفعل الواقع في الزمان
الواحد يعني الآن وهذا علي سبيل المبالغة فان قوله زماني وفعله
آني ولكون القول عين الفعل قال تعالي بعد قوله انا اتيك من
غير تعرض لفعل الخبر فلما راه مستقرا فراه في ذلك الزمان بعينه اي راي
سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقرا عنده وانما قال مستقرا
عنده ولم يقتصر علي قوله فلما راه لئلا يتخيل علي صيغة المبني للمفعول
انه ادركه وهو في مكانه برفع الحجاب بينهما من غير انتقال ولم يكن عندنا
اي لم يتحقق عندنا يعني المكاشفين بالخلق الجديد باتحاد الزمان اي
بسبب وحدته وكونه انا انتقال لان الانتقال حركة والحركة زمانية
وانما كان اعدام واتخاذ في آن واحد بان اعدمه في سبا واوجده عند
سليمان عليه السلام بحيث لا يشعر احد بذلك الامر عرفه اي الخلق
الجديد الحاصل في كل آن وهو اي عدم شعورهم بذلك ما يدل عليه قوله
تعالي بل هم في لبس من خلق جديد ولا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه اي في
ذلك الوقت مثل ما هم راون له في وقت قبله فيتوهمون ان المرئي
في الوقتين واحد فلا يفهمون الخلق الجديد واذا كان هذا اي حصول

العرش عند سليمان كما ذكرناه اي بطريق الاعدام والاتحاد فكان زمان
عدمه اعني عدم العرش من مكانه عين وجوده اى عين زمان وجوده عند
سليمان من قبيل تجديد الخلق مع الانفاس بان يكون في كل نفس بل في
كل ان وجود مجدد شبيه بالوجود السابق على قد يخفي من التفاوت
ولا علم لاحد بهذا القدر من التفاوت فيتوهم ان الوجود المتجدد بعينه هو
الوجود الزايل فلا يشعر بتجديد الخلق مع الانفاس بل الانسان لا يشعر به
من نفسه انه في كل نفس لا يكون لزوال وجود ثم يكون لعروض وجود
اخر لان زماني الزوال والعروض واحد والوجودان يشبهان من
غير تفاوت ولا يغفل لفظة ثم في قولك لا يكون ثم يكون بمعنى المهلة
وتخلل الزمان بين العدم والوجود فلا يكون في زمان واحد فليس ذلك
اي القول باتحاد الزمان بصحيح وانما ثم بمعنى الرتبة العلية من العلو
عند العرب في مواضع مخصوصة كقول الشاعر كهز الرديني تحت العجاج جرى
وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك وقد جاء بثم ولا مهلة
بنا على ان الهز مقدم بالذات على اضطراب المهزوز وجعل هذا التقدم بمنزلة
التقدم الزماني واستعمل ثم فيه كذلك اي كما ان زمان الهز زمان اضطراب
المهزوز كذا ان تجديد الخلق مع الانفاس زمان العدم فيه زمان وجود
المثل كتجديد الاعراض في دليل الاشاعرة حيث ذهبوا الي تعاقب الامثال
على محل العرض من غير خلو ان من شخص من العرض مماثل للشخص الاول فيظن الناظر
انها شخص واحد مستمر وانما ذهبنا الي ما ذهبنا من تجديد الخلق مع الانفاس
لان مسئلة حصول عرش بلقيس من اشكل المسايل الا عند من عرف ما ذكرناه
انفا في قصته من الاتحاد والاعدام فلم يكن لاصف من الفضل على العالم من

الجن

من الجن باسرار التصريف في ذلك الا حصول التجديد في مجلس سليمان
عليه السلام فما قطع العرش مسافة ولا زويت له ارض ولا خرقها
اي العرش الارض وذلك ظاهر لمن فهم ما ذكرناه من الاعدام والاتحاد وانما
كان ذلك الفعل العظيم والتصرف القوي على يد بعض اصحاب
سليمان لا على يديه ليكون اعظم اي اشد اعظاما لسليمان في نفوس
الحاضرين من بلقيس واصحابها وسبب ذلك اي سبب ظهور سليمان
عليه السلام بهذا التصرف الجاري على يدي بعض اصحابه كون سليمان
عليه السلام هبة الله تعالى لداود من قوله تعالى ووهبنا لداود
سليمان والهبة عطا الواهب بطريق الانعام لا بطريق الجزاء الوفاق
اي الموافق لاعمال الموهوب له او الاستحقاق بان يكون الموهوب له
قد استحقه بمحض استعداده له وكان المراد ان لا يكون احد الامرين
ملحوظا للواهب باعطائه على الهبة والا فلا بد لها بحسب الواقع من
الاستحقاق فهو اى سليمان النعمة السابغة على داود بل على العالمين
اما على داود فلان الخلافة الظاهرة الالهية قد كملت لداود وظهرت
اكمليتها في سليمان عليهما السلام واما على العالمين فلما وصل منه اليهم
من اثار اللطف والرحمة والحجة البالغة من حيث كان يبلغ المستبصرين
بالبرهنة الي مقاصدهم والضربة الدامغة للمنكرين الجاحدين
بالسيف واما علمه فقوله اي ما يدل عليه قوله ففهمناها
سليمان مع نقيض الحكم اي مع وجود نقيض حكمه من داود
عليه السلام في مسئلة الزرع واهل الماشية اياه وكلا من داود
وسليمان اتاه الله حكما وعلما فكان علم داود علما موتى اتاه الله

من حيث اجتهاده فيما اوحي اليه وعلم سليمان بعينه علم الله في المسئلة
المختلف فيها اذ كان هو اي الله العالم بها في مظهر سليمان لانه فني عن
نفسه بتحلي الاسم العليم المفهوم من قوله تعالى ففهمناها سليمان
اذ الظاهر انه لا يوحي اليه وحيا ظاهرا والا فالظاهر ان يقال فاوحيناها
الى سليمان كما انه هو العالم في مظهر سليمان فلذلك هو الحاكم بلا
واسطه اي بلا واسطه سليمان فان الحكم مترتب على العلم فكان سليمان
الذي فهمه الله تلك المسئلة له فضلتان احداهما فضيلة التفهيم
في العلم واخراهما كونه ترجمان حق في مقعد صدق في الحكم كما ان المجتهد
المصيب لحكم الله الذي يحكم به في المسئلة لو تولاها بنفسه او بما يوحي
به لرسوله له اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابه والمجتهد المخطي لهذا
الحكم له اجر واحد هو اجر الاجتهاد مع كونه اي كون ما ادي اليه اجتهاده
المخطي علما في الشرع اي اعطاه الشرع حكم العلم وهو وجوب العمل بموجبه
وحكما يجب العمل به ما لم يظهر خطاه فاعطيت هذه الامة المحمديه رتبة
سليمان بالاصابة في الحكم ورتبة داود عليهما السلام بالاجتهاد فما
افضلها من امه ثم انه رضي الله عنه اشار بوجه اخر الى كمال علم سليمان
عليه السلام في قصة بلقيس فقال ولما رات بلقيس عرشها مع علمها
ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها قالت كانه هو
حاكمة بالمشابهة والمغايرة وصدقت لما ذكرناه من تجديد الامثال
وهو هو في نفس الامر وصدق الامر في حكمه بالاتحاد كما انك في زمان
التجديد عين ما انت في الزمان الماضي ثم انه من كمال علم سليمان التنبيه
الذي ذكره في الصرح فقيل لها ادخلي الصرح وكان صرحا املس لا امت

اي لا عوج ولا نتو فيه من زجاج فلما راته حسبته لجة اي ماء فكشفت
عن ساقيها حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك على ان عرشها الذي
راته من هذا القبيل وهذا غاية الانصاف فانه اعلمها بذلك اي بكون
الصرح مما يلا لما اصابتها في قولها كانه هو فانه كما كان الصرح مما يلا لما
كذلك كان وجود العرش عند سليمان عليه السلام مما يلا لوجوده في سبا
وهذا التنبيه فعلي كالتنبيه القولي في سؤاله بقوله اهكذا عرشك
حيث لم يقل هذا عرشك فتنبهت بهذين التنبيهين لتجديد الخلق مع الانفاس
وهو اية كاملة على قدرته تعالى باعثة على الايمان به فقالت عند ذلك
التنبيه رب اني ظلمت نفسي اي بالكفر والشرك الى الان واسلمت مع سليمان
اي اسلام سليمان لله رب العالمين وسليمان من العالمين فما تقيدت
في انقيادها برب سليمان كما لا تتقيد الرسل في اعتقادها في الله
برب دون رب بل بالرب المطلق بخلاف فرعون فانه قال رب موسى
وهارون اي قال ما مؤداه ذلك بانه قال امنت انه لا اله الا الذي
امنت به بنو اسرائيل ولا شك ان الذي امنت به بنو اسرائيل هو رب موسى
وهارون وهذا الانقياد الفرعوني وان كان نحو هذا الانقياد البلقيسي
من وجه قال رب موسى وهارون رب العالمين ولكن لا يقوى قوته
لسراية اثر انقيادها الى اللفظ والمعنى بخلاف انقياده فانه لم يتعد
الى اللفظ فكانت بلقيس افقه من فرعون في بيان الانقياد لله الرب
المطلق وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال امنت بالذي امنت
به بنو اسرائيل فخصص الرب الذي امن به بالذي امنت به بنو اسرائيل
وانما خصص لما راى السحرة الذين هم اراذل الناس ولذلك جعلهم معارضين

لموسى اهانة له قالوا في ايمانهم بالله رب موسى وهارون فاستنكف عما
يوهم تقليدهم لاحتشامه وعلوه في الارض فغير العبارة وقال امنت
بالذي امنت به بنو اسرائيل ولم يقل برب موسى وهارون وان كان مؤداهما
واحد فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان اي مثل اسلامه غير مقيد برب
مخصوص اذ قالت اسلمت مع سليمان لله رب العالمين فتبعته فما مر
سليمان بشيء الا مررنا به معتقده ذلك كما كنا نحن على الصراط المستقيم
الذي الرب تعالى عليه بكون نواصينا في يده ويستحيل مفارقتنا اياه
فقوله ذلك اما مفعول لمعتقده اي معتقده ما مر سليمان به ولما
مبتدا خبره كما كنا والاول اظهر ولعله رضي الله عنه اراد بعموم اعتقادها
لما مر به سليمان احاطته به اكمالا لا تفصيلا فان مساواة اعتقادها
لاعتقاده كما وكيفا مستبعد جدا فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح
وذلك لان معيته الذاتية معنا عبارة عن قيوميته لنا بتجليه الوجودي
فينا ومعيتنا معه عبارة عن قيامنا به في ضمن ذلك التجلي ومعنى قيامنا
به ظهور ظلالنا وعكوسنا فيه فان اعياننا الثابتة لا يزال على العدمية
ما شمت رائحة الوجود فنحن معه وقايمون به في ضمن ظلالنا وعكوسنا فيه
وهو معنا بالقيومية بصريح ذاته وظاهر وجوده فنحن معه بالتضمين
وهو معنا بالتصريح وعلى هذا المنوال وقع في التنزيل معيته معنى
ومعيتنا معه فانه قال في بيان معيته معنا وهو معكم اينما كنتم
فصرح بمعيته معنى ونحن معه بكونه اي بسبب كونه اخذا بنواصينا
كما يدل عليه قوله تعالى ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ولا شك ان الماخوذ
بناصيته يكون مع الاخذ بها فمعيتنا معه لا يفهم من صريح الاية بل هي مندرجة

في

في ضمنها مفهومة بالتبعية واذا كان اخذا بنواصينا وهو تعالى مع نفسه
حيث ما مشى بنا من صراطه فالصراط الذي مشى بنا عليه صراطه الذي هو عليه
فما احد من العالم الاعلى صراط مستقيم وهو صراط الرب تعالى الصراط الذي يمشي
بنا عليه وكذا اي مثل ما قلنا من انه ما احد من العالم الاعلى صراط مستقيم هو
صراط الرب علمت بلقيس من حال سليمان فعلمت انه ليس الا على صراط
مستقيم وهو صراط الرب فتبعته وهو تابع منقاد لربه الذي يمشي به
فتبعت بلقيس ايضا ربه وانقادت له فقالت اسلمت لله رب العالمين واضافت
الرب الذي اسلمت له الى العالمين كلهم وما خصصت عالما من عالم باضافة
الرب اليه كما خصص بنو اسرائيل موسى وهارون بذلك فان منشا التخصيص
اعتقاد ان ما عدا المضاف اليه ليس على صراط مستقيم والامر بخلاف ذلك
كما علمت واما التسخير الذي اختص به سليمان عليه السلام وفضل غيره
وجعله الله من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده فهو كونه من امره اي وجود
الشيء بمجرد امره وقوله فقال فسخرنا له الريح تجري بامره فما هو
من كونه تسخيرا فان الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص وسخر لكم
ما في السموات وما في الارض جميعا منه وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم
وغير ذلك ولكن لا عن امرنا بل عن امر الله فما اختص سليمان ان عقلت
الا بالامر من غير جمعية ولا همة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعلم
ان اجرام العالم ينفعل لهمم النفوس اذا اقيمت في مقام الجمعية
وقد عاينا ذلك في هذا الطريق فكان من سليمان مجرد التلفظ بالامر
لمن اراد تسخيره من غير همة ولا جمعية واعلم ايدنا الله واياك بروح منه
ان مثل هذا العطا اذا حصل للعبد اي عبد كان فانه لا ينقصه

ذلك من ملك اخرته ولا عتب عليه مع كون سليمان عليه السلام طلبه من
ربه تعالى فمقتضى ذوق الطريق ان يكون قد عجل له لسليمان في الدنيا
ما ادخر لغيره ويحاسب به اذا اراده اي الحساب في الاخره فقال الله له اي
لسليمان هذا عطاونا فنسب العطا الى نفسه ولم يقل لك ولا لغيرك مما
يدل على نسبته الى العبد فامنن اي اعط او امسك بغير حساب فما نسب الى
العبد الا الاعطا او الامساك مما لا يحاسب عليه فعلمنا من ذوق الطريق ان
سواله ذلك كان عن امر ربه ولذلك لا يحاسب عليه والطلب اذا وقع عن
الامر الالهي كان الطالب له الاجر العام من غير تبعه حساب ولا عقاب بسبب
طلبه فان طلبه ذلك امتثال امر وعباده والباري تعالى ان شا قضى حاجته
فيما طلب منه وان شا امسك فان العبد قد وفى ما اوجب الله عليه من
امتثال امره فيما سال ربه فيه حيث قال ادعوني استجب لكم فلو سال
ذلك من نفسه من غير امر ربه له لحاسبه به وهذا سار في جميع ما يسال
فيه الله تعالى كما قال لنبيه محمد عليه الصلاة والسلام قل رب زدني
علما فامتثل امر ربه فكان يطلب الزياده من العلم حتى كان اذا سيق
له لبن ولو في النقطه تاوله علما كما تاول روياه لما راى في النوم انه اتي
بقدح لبن فشربه واعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا فما اولته قال
العلم ولذلك لما اسري به اتاه الملك باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب
اللبن فقال له الملك اصبت الفطره اي ما كنت مفطورا عليه من قابليه
العلم والمعرفه اصاب الله بك امتك فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم فهو
العلم في صورة اللبن كجبريل تمثل في صورة بشر سوي لمريم ولما قال
عليه الصلاة والسلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبه على ان كل ما يراه

الانسان

الانسان في حيوته الدنيا انما هو بمنزلة الرويا للنايم في انه صور يعبر لها
عن الامور الواقعة او الذي يستمع فهو من الحيثيه خيال فلا بد من تاويله الكون
اي عالم الصور والاشكال او العالم كله لانه ظل للعين المطلق والاعيان الثابته
خيال يتوهم ان له وجود في نفسه وليس كذلك بل هو حق في الحقيقه يعني عين
الوجود الحق الذي يعبر بهذه الصور الخياليه كل من يفهم هذا المعنى الذي ذكرناه
حاز اي جمع اسرار الطريقه التي هي منهج سلوك الطريقه المسلوكة لارباب السلوك
وكان صلى الله عليه وسلم اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فيه وزدنا
منه لانه كان يراه صورة العلم وقد امر بطلب الزياده من العلم واذا قدم
اليه غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه واطعمنا خيرا منه فمن اعطاه الله
ما اعطاه بسوال عن غير امر الهي فالامر فيه الى الله ان شا حاسبه وان شا
لم يحاسبه وارجو من الله في العلم خاصه انه لا يحاسبه اي طالبه به فان
امره لنبيه عليه الصلاة والسلام بطلب الزياده من العلم عين امره لامته
فان الله يقول لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واي اسوة اعظم
من هذا التاسي لمن عقل عن الله ولو نبهنا على المقام السليماني على تمامه لرايت
امرا هولك الاطلاع عليه وانما قلنا ذلك فان اكثر علما الطريقه جهلوا حالة
سليمان ومكانته وزعموا انه احب ملك الدنيا وطلب ان لا يكون ذلك لغيره
وليس الامر كما زعموا والله سبحانه اعلم بالحقايق

فص حكمة وجوديه في كلمة داوديه

انما وصفت الحكمه المودعه في الكلمة الداوديه بالوجوديه لان المراد بالوجود
اما معناه المشهور او بمعنى الوجدان وعلى كل من التقديرين فللحكم الداوديه
بذلك نوع اختصاص اما على الاول فلان المراد بالوجود الوجود الانساني الكمالي

لامطلقا اذ لا اختصاص له بشي وكمال الوجود الانساني انما هو بظهور حقايق الخلافة
بتمامها وقد ظهرت فيما تقدم من الانبيا بالتدريج حتى ظهرت بتمامها في داود عليه
السلام وكملت في ابنه الذي هو منه واما على الثاني فلان داود عليه السلام انما
وجد هذه الحكمة بمجرد الوهب من غير تخلل كسب كما سياتي فتكون حكمة وهابية
محضة لا دخل فيها للتعمل والكسب حتى لا يصح اسنادها اليه الا بانه وجدها
لا بانه اكتسبها الى غير ذلك من العبارات اعلم ايها الطالب المسترشد انه لما
كانت النبوة والرسالة التي هي خصوص رتبة في النبوة اختصاصا الهيا ليس يجري
فيها شي من الاكتساب اعني بالنبوة المحضة ببعض الكمل اختصاصا الهيا بنبوة التشريع
كانت عطاياه تعالى لهم اي للانبيا عليهم السلام من هذا القبيل اي من قبيل الاختصاص
والامتنان مواهب ليست جزا لعمل من اعمالهم ولا يطلب عليها منهم جزا فاعطاوه
اياهم على طريق الانعام والافضال ولذلك عبر سبحانه عن هذا الاعطا بالهبة
التي لا يطلب عليها عوض ولا عرض فقال ووهبنا له اسحق ويعقوب
يعني لابرهيم الخليل وقال في ايوب ووهبنا له اهله ومثلهم معهم وقال
في حق موسى عليه السلام ووهبنا له اخاه هرون نبيا منضما ذلك الوهب
الالهي المذكور في هولا الانبيا الى مثل ذلك الوهب بالنسبة الى من عداهم
فالذي اي الاسم الذي تولاهم اولا حيث اختصهم بالنبوة والرسالة هو بعينه
الاسم الذي تولاهم ثانيا بعد اختصاصهم بهما في عموم المواهب او المرها وليس
كذلك الاسم المتولي الا اسمه الوهاب ثم لما تمم ذلك المعنى في بعض الانبيا اراد
ان ينتقل الى داود عليه السلام الذي هو المقصود بالذكر هاهنا فقال
وقال في حق داود ولقد اتينا داود منا فضلا لم يقرن به اي بالفضل
الذي اتاه داود جزا يطلبه منه كالشكر مثلا ولا اخبر انه اعطاه هذا الذي ذكره

من

من الفضل جزا العمل من اعماله ولا طلب الشكر على ذلك الفضل بالعمل طلبه من ال
داوود ولم يتعرض لذكر داوود وانما طلب من ال داود ليشكره الال على ما
انعم به على داوود فهو في حق داوود عطا نعمة وافضال وفي حق اله على غير
ذلك اي على غير كونه عطا نعمة وافضال بل عطا لطلب المعاوضة منهم فقال
تعالى امرا لهم طالبا منهم الشكر بالعمل اعملوا ال داوود شكرا وقليل من عبادي
الشكور فداوود عليه السلام ليس يطلب منه الشكر على ذلك العطا وان كانت
الانبيا عليهم السلام قد شكروا الله تعالى على ما انعم به عليهم ووهبهم اياه
فلم يكن ذلك الشكر الواقع منهم منبعثا عن طلب من الله سبحانه بل تبرعوا لذلك
من عند نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت
قدماه من غير ان يكون مامورا بالقيام على هذا الوجه شكرا لما غفر
الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر فلما قيل له في ذلك قال افلا اكون
عبدا شكورا وقال في نوح انه كان عبدا شكورا والشكور من عباد
الله قليل نادر ولما انعم الله على داوود واعطاه اسما ليس فيه حرف
من حروف الاتصال وهي الحروف التي من شانها ان يتصل بما بعدها
فالاتصال والانفصال انما يعتبران بالنسبة الى ما بعد واما بالنسبة
الى ما قبل فكل الحروف يقبل الاتصال فقطعه اي نبه على قطعه من
العالم بذلك اي بان اعطاه حرفا ليس فيه حرف الاتصال اخبارا لنا عنه
بمجرد هذا الاسم من غير نظر الى شي اخر وهي الدال والالف والواو فان المناسبة
بين الاسم والمسمى ما يفهمها اهل الحقيقة وسمى محمد صلى الله عليه وسلم
بحروف الاتصال والانفصال فحروف الانفصال هي الدال وما عداها
من حروف الاتصال فوصله اي دله ووصله به اي بالحق سبحانه بحروف

الاتصال فجمع له اي لمحمد عليه الصلاه والسلام بين الحالتين الاتصال بالحق والانفصال
عن العالم في اسمه كما جمع لداود عليه السلام بين الحالتين من طريق المعنى فانه
لابد للكمل من الكمال من ذلك الاتصال والانفصال ولكن لم يجعل ذلك في اسمه
كما جعل في اسم محمد صلى الله عليه وسلم فكان ذلك اختصاصا لمحمد وتفضيلا
له على داود صلوات الله عليهما اعني باسم الاشاره المذكوره في قوله فكان
ذلك المنبه عليه اي على الجمع بين الحالتين باسمه فتم له الامر من جميع جهاته
جهة الاسم وجهة المسمى وكذلك الامر في اسمه احمد جمع فيه بين الحالتين
بحروف الاتصال وهي الحا والميم وحروف الانفصال وهي الالف
والدال فهذا من حكمة الله سبحانه ثم قال تعالى في حق داود عليه
السلام يا جبال اوبي معه والطير ترك المقول لكونه معلوما في كتاب الله
ولدلالة ما بعده عليه فيما اعطاه اي في جملة ما اعطا داود على طريق الانعام
عليه ترجيع الجبال معه منصوب على انه مفعول القول بتضمين معنى الذكر
اي قال ذاكرا ترجيع الجبال معه او منصوب على انه المفعول الثاني لاعطاه
وتكون ما مصدريه او على انه مفعول للانعام التسبيح بالنصب على انه
مفعول للترجيع فتسبح الجبال لتسبيحه ليكون له اي لداود عملها
اي عمل الجبال لان تسبيحها لما كان تسبيحه منتشا منه لاجرم يكون ثوابه
عايدا اليه لا اليها لعدم استحقاقها لذلك وكذلك الطير اي مثل الجبال
الطير في الترجيع وانما كان تسبيح الجبال والطير لتسبيحه لانه لما قوي توجهه
عليه السلام بروحه الى معنى التسبيح والتحميد سرى ذلك الى اعضايه وقواه
فانها مظاهر روحه ومنها الى الجبال والطير فانها صور اعضايه وقواه في الخارج
فلاجرم ليسبحن بتسبيحه وتعود فايدة تسبيحها اليه واعطاه اي داود القوه

ونعمه

ونعمه لها حيث قال واذكر عبدنا داود ذا الايد فان الايد هو القوة
واعطاه الحكمه اي العلم بالاشيا على ما هي عليه والعمل بمقتضاه ان كان متعلقا
بكيفية العمل وفصل الخطاب لبيان تلك الحكمة على الوجه المفهم ثم المنه
الكبرى والمكانه اي المرتبه الزلفى التي خصه الله بها اي ميزه بها عمن
سواه حيث اعطاه اياها ولم يعطهم التنصيص على خلافته ولم يفعل
ذلك مع احد من ابنا جنسه وهم الانبيا عليهم السلام وان كان فيهم خلفا
فقال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا
تتبع الهوى اي ما يخطر لك في حكمك من غير وحي مني فيضلك عن
سبيل الله اي عن الطريق الذي اوحي به على صيغة المتكلم الواحد الى رسلي
وانما كان التنصيص على الخلافه المنة الكبرى والمكانة الزلفى لانها صورة
المرتبة الالهية اعطيت للخلفا ثم تادب سبحانه معه اي مع داود
عليه السلام فقال سبحانه ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم [عذاب]
شديد بما نسوا اي بسبب نسيانهم يوم الحساب حيث لم يسند الضلال
اليه ولم يقل له فان ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد كما هو
مقتضى الظاهر بل اسنده الى الجماعه الغايبين الذين داود عليه السلام
واحد منهم فان قلت وادم عليه السلام ايضا قد نص الله سبحانه
على خلافته قلنا فليس داود مخصوصا بالتنصيص على خلافته [ليس النص م]
على خلافة ادم مثل التنصيص على خلافة داود وانما قال سبحانه
للملايكة في قصة ادم عليه السلام اني جاعل في الارض خليفه ولم يقل
سبحانه اني جاعل ادم في الارض خليفه فيحتمل ان يكون الخليفة الذي اراده
الله سبحانه غير ادم بان يكون بعض اولاده ولو قال ايضا اني جاعل

ادم خليفه لم يكن مثل قوله انا جعلناك خليفه بضمير الخطاب في حق داود
فان هذا المحقق ليس فيه احتمال غير المقصود وليس ذلك اي قوله اني جاعل
ادم خليفه كذلك اي مثل قوله انا جعلناك خليفه فان ضمير المخاطب لا يحتمل
الغير بخلاف الاسم الغايب ثم لما كان هاهنا مظنة ان يقال ذكر آدم في القصه
قرينة دالة علي ان المراد بالخليفة آدم عليه السلام فيكون التنصيص عليه مثل
التنصيص علي داوود عليه السلام دفعه بقوله وما يدل ذكر ادم عليه
السلام في القصه بعد ذلك دلالة لا يحتمل الغير علي انه اي ادم عليه السلام
عين ذلك الخليفه الذي نص الله عليه لاحتمال ان يكون بعض اولاده كما
قلنا مع ان التنصيص الحاصل بالقرينة ليس مثل التنصيص الواقع [illegible]
فاجعل بالك لاختبارات الحق سبحانه عن عباده وليجتهد في ادراك خصوصياتها
اذا اخبر عنهم حتي يفهم ما فضل به بعضهم علي بعض وكذلك الحال في حق ابراهيم
الخليل عليه السلام ليس التنصيص علي خلافته مثل التنصيص علي خلافة
داوود فانه تعالي قال في حق الخليل عليه السلام اني جاعلك للناس اماما
ولم يقل خليفه وان كنا نعلم ان الامامه هنا خلافه ولكن ما هي مثلها
لانه ما ذكرها اي الخلافه باخص اسمائها وهي الخلافه لا بما خصوص
مرتبه في الامامه ثم في داوود عليه السلام من الاختصاص بالخلافه
ان جعله خليفة حكم بان حكم بين الناس بدلا من المستخلف وليس ذلك
المذكور من الخلافه في الحكم الا عن الله تعالي فقال تعالي له فاحكم بين الناس بالحق
وخلافة ادم قد لا يكون من هذه المرتبة بحسب الاحتمال العقلي واللفظي فيكون
خلافته ان يخلف من كان فيها اي في الارض قبل ذلك من الملك والجن وغيرهما
لانه نايب عن الله في خلقه بالحكم الالهي فيهم وان كان الامر كذلك وقع

فان

فان ادم عليه السلام خليفه في الحكم عن الله بحسب الواقع ولكن ليس [illegible] الا في
التنصيص عليه والتصريح به ولله في الارض خلايف عن الله وهم الرسل
صلوات الرحمن عليهم واما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله لانهم لا يحكمون
الا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك غير ان هنا دقيقة لا يعلمها
الا امثالنا وذلك المذكور من الدقيقه واقع في اخذ ما يحكمون به مما هو
شرع علي صيغة المصدر للرسول فالخليفه عن الرسول من ياخذ الحكم
بالنقل عنه صلى الله عليه وسلم او بالاجتهاد الذي اصله ايضا منقول
عنه صلى الله عليه وسلم وفينا من ياخذه عن الله بلا واسطة وذلك لكمال
متابعته للنبي صلى الله عليه وسلم فانه وصل به الي مقام ياخذ الحكم بلا
واسطة كما اخذه صلى الله عليه وسلم بلا واسطه فيكون خليفه عن الله
بعين ذلك الحكم لا بغيره فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله
صلى الله عليه وسلم ان ياخذ حكمه ماخذ حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهو في الظاهر متبع له صلى الله عليه وسلم لعدم مخالفته له في الحكم
وان كان في الباطن مستقلا لاخذه عن الله بلا واسطة كعيسى عليه السلام اذا
نزل فحكم يحكم به الرسول صلى الله عليه وسلم لاخذه من الله كما اخذه صلى الله
عليه وسلم وكالنبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده حيث امر باتباع هديهم لا اتباعهم فيكون الاخذ
من الله كالاخذ وامثله والفرق بين اخذ النبي وعيسى عليهما السلام وبين اخذ
التابع بغير واسطه ان التابع وصل الي هذا المقام بواسطة المتابعة وهما
عليهما السلام لم يصلا اليه بواسطة متابعة احد وهو اي الخليفه
منا الاخذ الحكم عن الله في حق ما يعرفه ويتحقق به من صورة الاخذ من الله

مختص بهذا الاخذ باطنا موافق للنبي صلى الله عليه وسلم ظاهرا هو اي هذا
الخليفة فيه اي في الحكم الذى تختص باخذه عن الله بمنزلة ما قرره النبي صلى الله عليه
وسلم اي بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم في الحكم الذى قرره من شرع من يقدم
من الرسل بكونه قرر اي من حيث كونه قرره فاتبعناه من حيث تقريره لا من
حيث انه شرع لغيره قبله وكذلك اخذ الخليفة اي ما اخذه الخليفة عن
الله عين ما اخذه منه الرسول فنسميه الخليفة من حيث انه اخذه عن الله
لا من حيث انه اخذه الرسول عن الله فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله
وبلسان الظاهر خليفة رسول الله لموافقته له في الظاهر ولهذا مات رسول
الله صلى الله عليه وسلم وما نص بخلافة عنه الى احد ولا عينه بوجه غير
التنصيص لعلمه ان في امته من ياخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن
الله مع الموافقة له صلى الله عليه وسلم في الحكم المشروع فلما علم ذلك صلى
الله عليه وسلم لم يحجر الامر اي امر الخلافة ولم يحصره في الخلافة عنه فلله خلفاء
في خلقه غير الرسل ياخذون من معدن الرسول اي رسولنا صلى الله عليه
وسلم والرسل الذين تقدموا عليه بالزمان ما اخذته الرسل اي رسولنا
وساير الرسل عليهم السلام ويعرفون فضل الرسول المتقدم هناك لان الرسول
قابل للزيادة اي لان يزيد في الاحكام وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة
التي لو كان الرسول قبلها اي الرسول مرفوع وكان تامه وقبلها جواب لو اي
الزيادة التي لو وجد الرسول في زمان ذلك الخليفة لقبل تلك الزيادة واقتصر
على الزيادة لان النقصان ايضا زيادة فلا يعطى من الحكم والعلم فيما شرع
الا ما شرع للرسول خاصة فهو في الظاهر متبع غير مخالف بخلاف الرسل
الا ترى الى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود انه

لا

لا يزيد على موسى مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول امنوا به واقروه
فلما زاد حكما او نسخ حكما كان قد قرره موسى لكون عيسى رسولا لم يحتملوا
ذلك لانه خالف اعتقادهم فيه اي اعتقاد اليهود في شان موسى عليه السلام
ان شريعته لا ينسخ او في شان عيسى ان شريعته لا ينسخ شريعة موسى عليهما السلام
وجهلت اليهود الامر اي امر الرسالة على ما هو عليه من اقتضائه الزيادة والنقصان
بحكم الوقت واستعداد كل قوم ارسل الرسول اليهم فطلبت اليهود قتله وكان
من قصته ما اخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان عيسى
عليه السلام رسولا قبل الزيادة على شريعة موسى بشئ اما بنقص حكم قد
تقرر او زيادة حكم على ان النقص اي نقص حكم زيادة حكم بلا شك
فان نقص حكم اباحة شئ مثلا عن الشريعة يستلزم زيادة الحكم بحرمته عليها
وبالعكس والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب اي منصب الزيادة
والنقصان وانما تنقص اي الخلافة او تزيد على الشرع الذي قد تقرر
بالاجتهاد اي على المجتهد التي لا نص فيها حقيقة سواء نقل فيها نص او لم
ينقل وانما حكم المجتهد فيها بالراى قياسا لا على الشرع الذي شوفه به
محمد صلى الله عليه وسلم اي خوطب به مشافهة من الله او ممن اوحى به
اليه فقد يظهر من الخليفة الاخذ الحكم من الله ما يخالف حديثا ما
في الحكم فيتخيل انه من الاجتهاد وليس كذلك وانما هذا الامام يعني الخليفة
الاخذ من الله لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي صلى
الله عليه وسلم ولو ثبت لحكم به وان كان الطريق اي طريق الاسناد
فيه العدل عن العدل فما هو اي العدل معصوم بالرفع على لغة بني
تميم من الوهم الذي هو مبدا السهو والنسيان ولا من النقل على المعنى

الذي هو مبدا التبديلات والتحريفات فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم ولذلك
يقع من عيسى فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر بتقرير
الائمة المجتهدين فيتبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان النبي
عليه الصلاة والسلام ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة في النازلة الواحدة
فنعلم قطعا انه لو نزل وحي لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهي
وما عداه وان قرره الحق في صورة المجتهدين فهو شرع تقرير لرفع الحرج
عن هذه الامة واتساع الحكم فيها قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقال صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وظاهر انه لو
لم يقع الاختلاف في الاحكام الاجتهادية لما كان يظهر فيها الوجوه المتكثرة
التي هي صورة سعة الرحمة المجبول عليها نبينا صلى الله عليه وسلم ولما كان المتوهم
ان يتوهم ان استصواب لخلافات الخلفاء والمجتهدين لرفع الحرج عن هذه
الامة واتساع الحكم فيها منافي لما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بويع
لخليفتين فاقتلوا الاخر منهما دفعه بقوله واما قوله صلى الله عليه وسلم
اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما هذا في الخلافة وفي بعض النسخ وهذا
في الخلافة وهو يصلح ان يكون جواب اما يعني هذا الحكم انما هو في الخلافة الظاهرة
التي لها السيف وان اتفقا فلا بد من قتل احدهما وهو اخرهما بخلاف
الخلافة المعنوية الغير المقرونة بالخلافة الظاهرة فانه لا قتل فيها وانما
جاء القتل اي قتل الخليفة الاخر في الخلافة الظاهرة وان لم يكن لذلك الخليفة
الظاهري الاخر هذا المقام اي مقام الخلافة واخذ الاحكام عن الله كالخليفة
الظاهري الاول وهو اي الخليفة الاخر خليفة رسول الله ان عدل وحينئذ
يكون بين الخليفتين تخالف في رتبة الخلافة فان الاول خليفة الله والثاني

خليفة رسول الله فمن حكم الاصل اي وجوب القتل في الاخر مع هذا التفاوت
القاضي بعدم تخالفهما في الحقيقة من حكم الاصل الذي به اي بهذا الحكم تخيل
الاصل وجوب المهين فالاصل هو برهان التمانع وحكمه اي نتيجته وجوب
وحدة الواجب تعالى فبوجوب وحدة الواجب تحكم بوجوب وحدة الخليفة الذي
هو ظله ونايبه وقتل الاخر من الخليفتين فقوله فمن حكم الاصل خبر لقوله
وان لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام ويجوز ان يكون جواب اما ويكون ان في
قوله وان لم يكن وصلية ولما اشار رضي الله عنه الى الاصل الذي هو برهان التمانع
اخذ في تقريره فقال ولو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وان اتفقا
اي الالهان فان اقل مرتبة التعدد الاثنان وذلك لانه على تقدير اتفاقهما
اما ان ينفذ حكم كل منهما في الآخر فلا يكون واحد منهما الها لنفوذ حكم الاخر
فيه وان لم ينفذ فكذلك ايضا لعدم القدرة والعجز وان نفذ حكم احدهما
دون الاخر فالنافذ الحكم هو الاله فلا يكون في الالهة تعدد اصلا واما ان
اختلفا فنحن نعلم انهما لو اختلفا تقديرا اي فرضا لنفذ حكم احدهما
فقط فالنافذ الحكم هو الاله على الحقيقة والذي لم ينفذ حكمه ليس باله
ومن هنا اي من مقام كون نفاذ الحكم من خواص المرتبة الالهية نعلم ان كل حكم
ينفذ اليوم في العالم انه حكم الله وان خالف ذلك الحكم النافذ الحكم المقرر
في الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا لله في نفس الامر هذا تعليل
للحكم المتقدم باعادته والاستدلال عليه ففي الحقيقة هو تعليل بما استدل
به عليه اعني قوله لان الامر الواقع في العالم انما هو على حكم المشيئة الالهية
لا على حكم الشرع المقرر بالمشيئة فان شاء الحق وقوعه تقع البتة وما لم يشأ لم
يقع سواء كان الشرع قرره اولا وان كان تقريره اي تقرير الشرع المقرر ايضا

من المشية الالهية ولذلك نفذ تقريره خاصة لا العمل به فان المشية المتعلقة
بتقرير الشرع ليست لها خاصة فيه اى في الشرع الا التقرير لا العمل بما جاء به الا اذا
تعلقت المشية به ايضا فالمشية سلطانها اى تاثيرها في الاشيا عظيم
لا يتخلف عنها ما يتعلق به ولهذا اى لعظم شانها جعلها ابو طالب عرش
الذات فانه اذا استقرت الذات واستوت عليها بالتجلي بها نفذت
حكمها في اقطار الوجود لانها لذاتها لا لغيرها يقتضي الحكم ونفوذها وما
اقتضاه الذات لا يتخلف عنها فلا يقع في الوجود شي ولا يرتفع خارجا عن
المشية فان الامر الالهي اذا خولف هاهنا بالمسمى اي بما يسمى معصية
فليس الا الامر بالواسطة المسما بالامر التكليفي لا الامر التكويني فما خالف الله
احد قط في جميع ما يفعله من حيث امر المشية فوقعت المخالفة من حيث
امر الواسطة فافهم وعلى الحقيقة فامر المشية اذا تعلقت بافعال
العباد انما يتوجه على ايجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه فيستحيل
الا ان يكون اى فيستحيل كل من حالتي الفعل وجوده وعدمه الا وجوده فانه
غير مستحيل بل واجب وفي بعض النسخ يستحيل الا ان يكون ومعناه ظاهر
ولكن في هذا المحل الخاص فوقتا يسمى عين الفعل به اي بامر المشية مخالفة
لامر الله اذا لم يكن موافقا للامر التكليفي ووقتا يسمى موافقة وطاعة
لامر الله اذا كان موافقا له ويتبعه اى الفعل الذي يتعلق به المشية لسان
الحمد او الذم على حسب ما يكون موافقا ومخالفا للامر التكليفي فان كان
موافقا يحمد وان كان مخالفا يذم ولما كان الامر موافقا في نفسه على ما ذكر
من انه لا يقع شي الا بالمشية الالهية ولا يرتفع الا بها لذلك كان مال الخلق
في الاخرة الى السعادة على اختلاف انواعها واشتراكها في رفع العذاب

عنهم فعبر الحق سبحانه عن هذا المقام اي عن مقام كون مال الكل الى السعادة بان
الرحمة وسعت كل شي فكما ان الرحمة الوجودية وسعت كل الاشيا حتى الغضب
كذلك الرحمة المقابلة للغضب ايضا وسعتها وانها اي وعبر عن هذا المقام ايضا
بانها اى الرحمة سبقت الغضب الالهي سبقا يعم جميع معاني السبق من
التقدم في الوجود ومن التعدي عن الشي بعد اللحوق به ومن الغلبة والاستيلا
والسابق لهذه المعاني متقدم فاذا لحقه بالاستحقاق له هذا الغضب
الذي حكم عليه المتاخر يعني الغضب حكم عليه المتقدم يعني الرحمة ومالته
الرحمة واخذته من يد غضب المنتقم اذا لم يكن غيرها اي غير الرحمة سبق فهذا
معنى سبقت رحمته غضبه لتحكم اى الرحمة على من وصل اليها فانها في
الغاية وقفت والكل سالك الى الغاية فلا بد من الوصول اليها اي
الى الغاية فلا بد من الوصول الى الرحمة التي هي الغاية ومفارقة الغضب
الذي عليه الرحمة فتكون الحكم لها اى الرحمة في كل واصل اليها اي الى الغاية بحسب
ما تعطيه حال الواصل اليها اى بحسب درجاتهم وتفاوت طبقاتهم فيكون
للبعض نعيم في عين الجحيم وللبعض اخر في الجنة وللاخر في الاعراف الذي بينهما
فمن كان ذا فهم عظيم يورثه الذوق والكشف يشاهد ما قلنا شهود
اعياننا وان لم يكن له فهم فياخذه عنا اخذا تقليديا ايمانيا فانه اي
في نفس الامر الا ما ذكرناه فاعتمد له عليه وكن بالحال فيه اي فيما ذكرناه
يعني اجتهد حتى يصير حالك ولا يكتف بمجرد التقليد كما كنا الفعل منسلخ
عن الزمان اي كما نحن بالحال فيه فمنه اي من الحق تعالى نزل الينا وفاض علينا
فمنا تانيا تاكيدا للاول نزل الينا ما وهبناكم منا
وهبنا عليكم ومنا
او متعلق بوهبناكم من احوالنا التي نزلت الينا من الحق سبحانه وانا ايين

الحديد فقلوب قاسيه اي فقلبين قلوب قاسية تلينها الزجر والوعظ تليين
النار اي مثل تليين النار الحديد وانما الصعب قلوب اشد من الحجارة فان
الحجارة تكسرها او تكلسها النار اي تجعلها كلسا وهي النورة ولا تلينها وما الان
اي الحق سبحانه له اي لداود عليه السلام الحديد الا لعمل الدروع الواقيه اي
الحافظه من العدو وسهام الله الاتقى التي لا تنفسه فان الدرع يتقي به
السنان والسيف والسكين والنصل وكلها حديد كالدرع فاتقيت الحديد
بالحديد فجا الشرع المحمدي باعوذ بك منك فهذا روح تليين الحديد
فهو المنتقم الرحيم فينبغي ان يتقى من الاسم المنتقم بالرحيم والله الموفق الجواد المفضل
الكريم

فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

لما نفس الله سبحانه بنفسه الرحماني عن كرب يونس عليه السلام بتخليص نفسه
القدسيه عن توهم خراب صورته الجسمانيه وهدم نشاته العنصريه
المانعين لها عن الوصول بكمالها حين القاه من بطن الحوت الى ساحل اليم وصف
حكمته بالنفسية بسكون الفا كما ذهب اليها اكثر الشارحين والنفسيه
بفتحها كما يشهد بها النسخه المقروه على الشيخ رضي الله عنه وظهر من ذلك وجه
تصدير قصته عليه السلام بما يدل على وجوب المحافظه للنشاه الانسانيه
عن هدمها وحل نظامها حيث قال واعلم ان هذه النشاه الانسانيه بكمالها اي
بتمامها روحا وجسما ونفسا خلقها الله على صورته الجامعة بين السريه
الذي تدركه الروح والجسد الذي تحكم به القوى الجسمانيه والجمع بينهما
الذي ينكشف للطيفه القلبيه الجامعه بين احكام الروح والجسم المتوسط بينهما
وكانه رضي الله عنه اراد هذه اللطيفه بالنفس وان كانت مسماه بالقلب في
عرفهم وهي في الحقيقه عين الروح لكن باعتبار تنازل واقع من صفاته التجرديه

الذاتيه ومن احوالها التعلقيه العرضيه واستقرارها على حالة متوسطه اعتدا
من غير غالبيه فاحشه ولا مغلوبية كذلك كما يقول الحكما في المزاج فلا يتولى
حل نظامها الا من خلقها وهو الله سبحانه اما بيده اي بغير واسطة الامر
التشريعي التكليفي وليس في الحقيقه الا ذلك لان الكل بمشيئته او بامره
التشريعي التكليفي ومن تولاها بان حل نظامها بغير امر الله التشريعي التكليفي
فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها اي تعدى ما عين الله واوجبه عليه
في شانها من حفظها وسعى في خراب ما امره الله بعمارته واعلم ان الشفقه
على خلق الله احق بالرعايه من الغيرة في الله باجرا الحدود المفضية الى هلاكهم
اراد داود عليه السلام بنيان البيت المقدس فبناه مرارا فكلما فرغ
منه تهدم فشكا ذلك الى الله فاوحى الله اليه ان بيتي هذا لا يقوم على
يدي من سفك الدما فقال داود يا رب الم يكن ذلك اي سفك الدما
في سبيلك قال بلى ولكنهم اليسوا عبادي فقال يا رب فاجعل
بنيانه على يد من هو مني فاوحى اليه ان ابنك سليمان يبنيه والغرض
من هذه الحكاية مراعاة هذه النشاة الانسانيه وان اقامتها اولى من
هدمها الا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح
ابقا عليهم وقال وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله الجنوح الميل
وضمير لها للسلم فانه مؤنث سماعي الا ترى من وجب عليه القصاص كيف
شرع لولي الدم اخذ الفديه او العفو فان ابى فحينئذ يقتل الا تراه سبحانه
اذا كان اولياء الدم جماعة فرضي واحد بالديه او عفى وباقي الاولياء لا يريدون
الا القتل كيف يراعي من عفى ورجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا الا
تراه عليه السلام يقول في صاحب النسعة ان قتله كان مثله النسعة

بكسر النون حبل طويل عريض يسيه الحرام وقصتها انما كانت لرجل وجد مقتولا
فرأى وليه نسعته في يد رجل فاخذه بدم صاحبها فلما قصد قتله قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قتله كان مثله اي في الظلم اذ لا يثبت القصاص
شرعا بمجرد وجدان النسعة في يد اخر وكلاهما هادم بنيان الرب الا تراه سبحانه
وتعالى يقول وجزاء سيئة سيئة مثلها فجعل القصاص سيئة اي يسوء ذلك
الفعل مع كونه مشروعا وما يقال انما يقع امثال ذلك على سبيل المشاكلة فلا
ينافي القصد من البلغا الى مثل تلك المعاني والخواص فمن عفا واصلح فاجره
على الله لانه اي المعفو عنه على صورته اي صورة الحق فمن عفى عنه ولم
يقتله فاجره على ما هو اي المعفو عنه على صورته وهو الحق سبحانه لانه
اي الحق احق به اي بالعبد المعفو عنه اذ الحق انشاه اي العبد المعفو عنه
له اي لنفسه حتى يظهر به اسماءه وصفاته وما ظهر الحق بالاسم الظاهر
الا بوجوده فمن راعاه بان عفا عنه ولم يقتله فانما راعى الحق بابقاء مظهره
حتى تمكن من الظهور وما يذم الانسان لعينه وانما يذم لفعله وفعله
ليس عينه وكلامنا في عينه ولا فعل الا لله ومع هذا ذم منها اي من الافعال
ما ذم وحمد ما حمد ولسان الذم على جهة الغرض بان ذم احد شيئا لا يوافق
غرضه مذموم عند الله بخلاف ما يذمه الشرع فانه اخبار عما في نفس
الامر على ما هو عليه ولا غرض للشارع فيه فلا مذموم الا ما ذمه الشرع
وهذا صريح في ان حسن الاشيا وقبحها شرعي لا عقلي فان ذم الشرع لحكمة يعلمها
الله ومن اعلمه الله كما شرع القصاص للمصلحة ابقا لهذا النوع وارداعا للمعتدي
حدود الله فيه اي في هذا النوع وقبل المعنى فيه اي في القصاص ورد به قوله
تعالى ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب وهم اهل لب الشي الذين عثروا

اي لطلعوا على اسرار ~~القصاص~~ النواميس الالهية التي يحكم بها الشرع والحكمة
التي تقتضيها العقل واذا علمت ان الله راعى هذه النشأة واقامتها فانت
اولى بمراعاتها اذ لك بذلك اي بان تراعيها السعادة من وجهين فانه
ما دام الانسان حيا يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له فاذا
اعنته على ذلك رجع اثر الاعانة اليك فذلك سعادة وامنت من غائلة
ترك الاعانة وذلك سعادة اخرى ومن سعى في هدمه فقد سعى في
منع وصوله لما خلق له بل في منع وصول نفسه ايضا اليه لانه يجازي
بمثل ما فعل اما بالقصاص او بغيره وما احسن ما قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ترغيبا للعبد فيما يوصله الى ما خلق له وتفضيلا لهذا
الموصل على هدم النشأة الانسانية وان كان بالامر وكان للهادم رتبة
اعلا كلمة الله وثواب الشهادة الا انبئكم بما هو خير لكم وافضل من
ان تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ذكر الله اي
ما هو خير لكم مما ذكر ذكر الله سبحانه وذلك اي حسن ما قال النبي صلى الله
عليه وسلم بحيث يقضي منه العجب انه لا يعلم هذه النشأة الانسانية
الا من ذكر الله الذكر المطلوب منه فيحصل فيها ما لا سعادة فوقه وهو
سعادة شهود الحق سبحانه فنبه صلى الله عليه وسلم على ان ما يحصل
للذاكر في هذه النشأة افضل مما يحصل في هدمها وان كان واقعا بموجب
الامر مثمر السعادات عظيمة هي الفوز بالجنة والتلذذ بملاذها
من الحور والقصور وغيرهما فابقا هذه النشأة افضل من هدمها وان كان
بالامر ثم شرع رضي الله عنه في بيان ما يحصل للذاكر في هذه النشأة فقال
فان الحق جليس من ذكره والجليس مشهود الذاكر ومتى لم يشاهد الذاكر

بجميع اجزا وجوده الحق الذي هو جليسه فليس بذاكر فان ذكر الله سار في جميع
اجزا العبد فالذاكر له من ذكره بجميع اجزائه لا من ذكره بلسانه خاصة فان الحق
لا يكون في ذلك الوقت الا جليس اللسان فيراه اللسان من حيث لا يراه
الانسان بما هو اي اللسان راء به وفيه اشارة الي ان لكل شي نصيبا من الصفات
السبعة الكمالية ولكن لا علي الوجه المعهود ولذلك قال بما هو راء فافهم هذا
السر في ذكر الغافلين فالذاكر الذي هو اللسان من الغافل حاضر بلا شك والمذكور
جليسه فهو اي الذاكر يشاهده اي المذكور والغافل من حيث غفلته ليس
بذاكر فما هو اي الحق جليس الغافل فان الانسان كثير ما هو احدي العين
والحق احدي العين كثير بالاسما الالهية كما ان الانسان كثير بالاجزا
ولا يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء اخر فالحق جليس الجزء الذاكر منه والجزء الاخر
متصف بالغفلة عن الذكر ولا بد ان يكون في الانسان جزء يذكر الحق
به ويكون الحق جليس ذلك الجزء فيحفظ باقي الاجزا بالعناية الالهية
كما يحفظ العالم وجود الكامل الذي يذكر الله في جميع احيانه كما جا في الحديث لا
تقوم الساعة وعلي وجه الارض من يقول الله الله ولما ذكر ان العبد محفوظ ما دام
جزء منه ذاكرا كان محل ان يقال كيف يكون محفوظا وقد يطرا عليه الموت
فدفعه بقوله وما يتولى الحق هدم هذه النشاة فيأخذ بالمسمى موتا
فليس باعدام له بالكلية وانما هو اي الموت تفريق بين الجسم والروح فاخذ
اي العبد من حيث روحه اليه وليس المراد اي مراد العبد الا ان يأخذه الحق
ويخلصه من عالم الكون والفساد واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه الحق
اليه اي الي نفسه سوى له مركبا اي بدنا يكون له بمنزلة المركب غير
هذا المركب الذي هو بدنه العنصري من جنس الدار التي ينتقل اليها ابدانا

مثاليا

مثاليا كما في البرزخ او بدنا اخرويا بعد الحشر شبيها بالبدن العنصري في دار
الجزا الجنة او النار وهي دار البقا لوجود الاعتدال الحقيقي الذي يحفظ
الاجزا عن الانفكاك فلا يموت ابدا اي لا تفترق اجزاؤه كما قال تعالى خالدين
فيها ابدا واما اهل النار الخالدون فيها فمالهم الي النعيم ولكن في النار اذ لا
بد لصورة النار بعد انتها مدة العقاب ان تكون بردا وسلاما علي
من فيها وهذا نعيمهم وقد جا في الحديث سياتي علي جهنم زمان ينبت
من قعرها الجرجير فنعيم اهل النار بعد استيفا الحقوق اي بعد
استيفا الاسم المنتقم حقوق الله وحقوق الخلق منه نعيم خليل الله عليه
السلام حين القي في النار فانه عليه السلام تعذب برويتها وبما تعود
في علمه وتقرر من انها صورة تولم من جاورها من الحيوان وما علم مراد
الله فيها ومنها من راحته في صورة العذاب ونعيمه في عين الجحيم فبعد
وجوده هذه الالام وجد بردا وسلاما مع صورة شهود الصورة
الكونية اي المرئية علي لون النار دون اثرها في حقه اي في حق خليل الله عليه
السلام وهي نار في عيون الناس وبرد وراحة له عليه السلام فالمسمى الواحد
يتنوع في عيون الناظرين هكذا هو التجلي الالهي فانه واحد في ذاته
يختلف بحسب القوابل فيرى متنوعا وكما ان التجلي الالهي واحد في ذاته
يختلف بحسب القوابل فيرى متنوعا كذلك العالم واحد في نفسه يختلف
بحسب الناظرين فيرى متنوعا فانه اذا تجلى الحق فيه علي الناظر باسمائه
الحجابية يرى اعيانه صورا حجابية مباينة للحق سبحانه ويبقى الناظر
فيه محجوبا عن مشاهدة الحق سبحانه واذا تجلى فيه علي الناظر بكثرته
الاسمائية يرى اعيانها مجالي اسمائه ويصير الناظر حينئذ مكاشفا باسمائه

وصفاته واذا التجلي فيه عليه بوحدتيه الذاتيه الي غير ذلك من صور التجليات
ترى اعيانه مع كثرتها واحده ويصير الناظر فيه مشاهدا للحق سبحانه بوحدته
الذاتيه الي غير ذلك من صور التجليات اذا عرفت هذا ظهر عليك ان الامر الواحد
الذي هو النار في هذه الصوره يصلح ان يجعل مثالا للتجلي الوحداني الالهي
المتنوع بحسب القوابل وان يجعل مثالا للعالم الواحد في نفسه المحتمل لان يظهر
على الناظر فيه بالصور المذكوره وغيرها واذا نظرت الي هذين الاحتمالين
فان شيت جعلته مثالا للتجلي الوحداني الالهي وقلت ان الله سبحانه تجلي
بصور متنوعة مثل هذا الامر يعني النار التي هي في عين الخليل عليه السلام نور
وفي اعين الناظرين نار وان شيت جعلته مثالا للعالم وقلت ان العالم في
النظر المنتهي اليه والنافذ فيه بملاحظه تفاصيل احواله المستوره فيه
مثل الحق في التجلي اي تجليه بحسب القوابل فيتنوع اي العالم في عين الناظر
بحسب مزاج الناظر واستعداده لظهوره عليه كما عرفت ولما كان مزاج
الناظر بحسب استعداده الكلي امرا واحدا يتنوع بحسب نوع التجلي المتنوع
بحسب استعداداته الجزئيه يصلح ان تجعل النار في الصوره المذكوره مثالا
له والي هذه الصلاحيه اشار بقوله او يتنوع مزاج الناظر لتنوع
التجلي فكل واحد من هذا المذكور من التمثيلات الثلثه شايع في معرفه
الحقايق وبيانها فلو ان الميت او المقتول اي ميت كان او اي مقتول
كان سعيدا او شقيا اذا مات او قتل لا يرجع الي الله لم يقض الله بموت
احد ولا شرع قتله فالكل في قبضته وتحت حكم احاطته فلا فقدان
في حقه فشرع القتل على السنه انبيايه وحكم بالموت في سابق قضايه
لعلمه بان عبده لا يفوته فهو راجع اليه بزواله عن الظاهر وانتقاله

الي

الي الباطن وهذا اي رجوعه اليه هو الظاهر ذوقا وكشفا على ان هذا
الرجوع منطو في قوله تعالي واليه يرجع الامر اي امر الوجود كله اي فيه
يقع التصرف فهو المتصرف فيه يعني القابل وهو المتصرف يعني الفاعل
وامر الوجود منحصر في القابل والفاعل فما خرج عنه شي لم يكن عينه بل
هويته عين ذلك الشي وهو الذي يعطيه الكشف في قوله تعالي
واليه يرجع الامر كله فالضمير في اليه اشارة الي هويته العينية والرجوع
لغة هو العود الي ما كان منه البدو فدلت هذه الايه على ان هويته العينيه
مبدا الاشيا كلها ومرجعها ومبدايته شي لشي على انواع احدها ان يتنزل
المبدا عن صرافه اطلاقه بظهور شوونه المستجنه في غيب ذاته وتقيده
بها فيصير امرا مقيدا مغايرا بالتقييد والاطلاق ورجوع هذا المقيد
الي المبدا بالانسلاخ عن الصفات التقييديه بعودها من الظاهر الي الباطن
فحمل المبدايه والرجعيه على هذا الاحتمال وجعل ضمير الغايب اشارة
الي الهويه الغيبيه مما يعطيه الكشف فان العقل لا يستقل به والله اعلم

فص حكمة غيبية في كلمة ايوبية

لما كانت احواله عليه السلام غالبا في زمان الابتلا وقبله وبعده غيبيه
وصف حكمته بالغيبيه واسندت الي كلمته والمراد بكون احواله
غيبيه انها ظهرت من الغيب بلا سبب معهود وموجب مشهود فلا يرد ان
احوال جميع الانبيا بل اهل العالم كلهم ظهرت من الغيب فلا اختصاص حينيذ
لان اكثر احوالهم منوطه بشروط معهوده ومربوطه باسباب مشهوده
وتفصيل احواله التي ظهرت من الغيب بلا سبب ظاهر مذكور في شرح الشيخ مويد
الدين الجندي رحمه الله فمن اراده فليطالع ثمه اعلم ان سر الحيوه يعني السر

الذي هو للحيوة وانما جعلها سرا لانها امر معنوي مستور في الحي لا تعلم الا باثارها
كالحس والحركة والعلم والارادة وغيرها سرى في الما سريان الهوية الغيبية
فيه مصبغة بصفة الحيوة وكان المراد بهذا الما النفس الرحماني الذي هو
هيولي للعالم مطلقا لان الماء المذكور في بحث المقدمات الاتية اعني قوله
وكل شي الما اصله يعم عالم الاجسام وغيره لا الما المتعارف ولهذا فرع عليه
قوله فهو اي الما اصل العناصر التي واحد منها الما المتعارف فلزم
من ذلك ان يكون اصلا للمولدات ايضا لان اصل الاصل اصل ومنها السموات
السبع لانها عنصرية على مذهب الشيخ رضي الله عنه والاركان اي ساير
اركان العالم من العرش والكرسي ولذلك اي لسريان سر الحيوة في الما جعل
الله من الما كل شي حي وما ثم اي في الوجود شي الا وهو حي فانه ما من شي
الا وهو يسبح بحمد الله ولا نفقه تسبيحه الا بكشف الهي ولا يسبح الا
حي وكل شي حي فكل شي الما اصله والما الذي هو اصل كل شي ليس الا النفس
الرحماني وانما اطلق اسم الما عليه للطف سريانه في الاشيا او لانه شبيه
بالنفس الانساني الذي هو لجز اصغر ما سبه ممزوجة باجزا هوائية فصح
اطلاق الما عليه فكذا على ما هو شبيه به ولكن على سبيل التجوز الا ترى العرش
وهو اول الاجسام كيف كان على الما لانه اي العرش منه اي من الما تكون وطفا
اي علا وارتفع العرش عليه اي على الما وذلك لان العرش صورة والما هيولاها
وظاهر ان الصورة تعلو على الهيولي ويحصلها فيما يحيطها فهو اي الما يحفظه
اي العرش من تحته اي من تحت العرش ضرورة حفظ الهيولي للصورة
كما ان الانسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه وعلى عليه فهو سبحانه
مع هذا يحفظه من تحته بحسبه فلو متوهمه له سبحانه بالنظر الى علو هذا

العبد الجاهل بنفسه عند نفسه لا في نفس الامر وللعبد بوجه اخر علو على الحق
سبحانه وذلك ان العبد صورة تعين للوجود الحق والتعين لا بد ان يعلو على المتعين
به ويستره تحته فهو مستور بالتعين العبداني ولولا وجود الحق المتعين به
لا بعدم اذ لا تحقق للتعين بدون المتعين فالحق يحفظ العبد من تحته ما يدل
على كون الحق تحت العبد هو قوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على
الله فاشار الى ان نسبة التحت اليه كالنسبة الفوقية اي كنسبة الفوقية
اليه فانها ثابتة كما في قوله فيما رحمه ونسبة الفوقية اليه في قوله تعالى
يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده فله
الفوق والتحت وساير الجهات ولهذا اي لاحاطته بجميع الجهات ما ظهرت
الجهات الست الا بالانسان لا به تعالى لانه اذا احاط بجميع الجهات
لم يكن له فوق لا يكون هو فيه والا لم يكن محيطا بها وكذا لم يكن له تحت لا
يكون هو فيه وكذلك ~~له تحت~~ ليس هو فيه ساير الجهات فلم يظهر الجهات
بالنسبة اليه بخلاف الانسان فان له فوقا ليس هو فيه وكذلك له تحت
ليس هو فيه وعلى هذا القياس ساير الجهات فلعدم احاطته بالجهات
ظهرت الجهات به بخلاف الحق سبحانه لاحاطته بها كما عرفت وهو اي
الانسان على صورة الرحمن فلو كان الحق جهة تكون باعتبار صورته
لا باعتبار حقيقته ولو كان الانسان محيطا بالجهات يكون باعتبار
من هو على صورته لا باعتبار نفسه ولا مطعم بالغذا الروحاني والجسماني
الا الله وقد قال في حق طايفة وهم قوم موسى وعيسى عليهما السلام
ولو انهم اقاموا التوراة والانجيل بالايمان بهما والاحكام بهما ثم نكر وعمم فقال
وما انزل اليهم من ربهم فدخل في قوله وما انزل اليهم من ربهم كل حكم انزل

على لسان رسول او ملهم اى معلوم بالالهام الرباني لارباب القلوب لاكلوا
اي لاارزاق الروحانيه من العلوم والمعارف الوهبيه من فوقهم وهو المطعم
من الجهة الفوقيه التي نسبت اليه ومن الاحوال والمواجيد الكسبيه
الحاصله لهم بسلوك الطريق بالارجل من تحت ارجلهم وهو المطعم من الجهة
التحتيه التي نسبها الي نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صلى الله عليه
وسلم وانما قال رضي الله عنه في الجهة الفوقيه نسبت على صيغة المجهول
وفي الجهة التحتيه نسبها الي باسناد نسبتها اليه سبحانه نظرا الي حال
المحجوبين فانهم لا يستوحشون من نسبة الفوقيه اليه تعالى كما يتوحشون
من نسبة التحتيه لنفسه وقد ذهب بعضهم الي اثبات الجهة الفوقيه له
تعالى فاسند اليه سبحانه نسبة التحتيه مع الخفا وفعت على لسان رسوله
صلى الله عليه وسلم دفعا لتوحشهم ولو لم يكن العرش على الما ما انحفظ
وجوده فانه بالحيوة يحفظ وجود الحي الا ترى الحي اذا مات الموت
العرفي يتحلل اجزا نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص ولما
ظهر انه بالحيوة يحفظ وجود الحي ولا مادة للحيوة الا الما قال تعالى
لايوب حين اشرف على زوال الحيوة لشدة الحراره المعسه برودة الما وطو
اركض برجلك هذا مغتسل بارد يعني ما بارد لما كان عليه من افراط
حرارة الالم فسكنه اي ايوب وافراط الحرارة الله سبحانه بالما فنقص عن
حرارته الزايد على ما ينبغي وزاد على برودته الناقصه عما ينبغي ولما كان
الطب النقص من الزايد والزياده على الناقص والمقصود من ذلك النقص
والزيادة طلب الاعتدال اي تساوي الزايد والناقص ولا سبيل اليه
اعني الي الاعتدال مطلقا سوا كان في الكيفيات المتضاده كما في المزاج او في غيرها

كما في الصور التي ذكرها الشيخ رضي الله عنه الا انه اي المقصود من النقص والزياده
ما يقاربه اي الاعتدال وانما قلنا ولا سبيل اليه اعني الاعتدال
من اجل ان الحقايق والشهود اي معرفة الحقايق وشهودها على ما هي عليه
تعطي التكوين مع الانفاس على الدوام يعني يعطي العلم بان الاشيا تكون
في كل آن على الدوام ولا يكون التكوين بعد الانعدام الا عن ميل من المكون
تارة الي العدم وتارة الي الوجود فلو اعتدل الميلان وتساويا لزم اما
خلوه من الوجود والعدم او اتصافه بهما معا وكلاهما محال فلا سبيل
الي الاعتدال ويسمى هذا الميل في الطبيعه اي في علم الطبيعه او في الطبايع
المتضاده المستقرة على حالة وحدانيه معتدله لخروجا اذا كان مبدا
فساد مزاج او تعفينا اذا كان مبدا كون مزاج ويسمى هذا الميل
في حق الحق ارادة وهي اي الاراده ميل الي وجود المراد الخاص او عدمه
دون غيره فان استوت نسبته تعالى الي وجوده وعدمه لخلوه
عن ارادتهما او لاتصافه بارادتهما من غير ترجيح لزم اما خلو هذا المراد
الخاص عن الوجود والعدم واتصافه بهما وذلك محال والاعتدال
يؤذن بالسوا بين الامور المتضادة في الجميع اي في جميع هذه الصور وهذا
اي الاعتدال ليس بواقع في صورة منها لامتناعه كما بين فلهذا منعنا
من حكم الاعتدال وقد ورد في العلم الالهي الفايض من حضرة الالوهيه
النبوي الجاري على لسان النبي صلى الله عليه وسلم اتصاف الحق بالرضى
والغضب وبالصفات المتقابله والرضى مزيل للغضب عن المغضوب
عليه والغضب مزيل للرضى عن المرضي عنه والاعتدال ان يتساوى
الرضى والغضب ولا سبيل اليه فما غضب الغاضب على من غضب

عليه وهو عنه راض فقد اتصف باحد الحكمين في حقه يعني الغضب
وهو ميل وما رضي الحق عمن رضي عنه وهو غاضب عليه فقد اتصف
باحد الحكمين في حقه يعني الرضي وهو ميل وانما قلنا هذا الكلام على وجه
لا يدل على زوال غضب الحق عن العبد مطلقا بل قيدناه بشرط الرضي ووجود
الشرط مسكوت عنه من اجل من يرى ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم
دايما ابدا في زعمه فما لهم حكم الرضي من الله فان كان الامر كما زعمه فصح المقصود
يعني وجود الميل وعدم الاعتدال فان كان كما قلنا مرارا وقررناه مال اهل
النار الى ازالة الالام وان سكنوا النار ويجب عليهم الصورة النارية
فذلك رضي الله عنهم لانه زال تالمهم بها فزوال الغضب لزوال الالام اذ
عين الالم عين الغضب اي عين الم العبد عين غضب الحق اذ ليس عنده
تعالى في مرتبته الجمعية شي من الالام حتى يكون زوال الغضب بزواله كما يكون
عند العبد من التاذي من المغضوب عليه فلا حكم بزوال غضب الرب الا بزوال
الم العبد فعين الالم عين الغضب ان فهمت المقصود من هذه العينية
ثم شرع في بيان ما يضاف الى الحق من الغضب باعتبار مقامي جمعه وتفصيله
فقال فمن غضب من الخلايق فقد تاذى من المغضوب عليه فلا يسعى
في انتقام المغضوب عليه بايلامه الا ليجد الغاضب الراحة بذلك
فينتقل الالم الذي كان عنده الى المغضوب عليه والحق اذا افردته عن
العالم باعتبار غناه الذاتي عن العالمين يتعالى علوا كبيرا عن هذه الصفة
يعني الغضب على هذا الحد الذي يتعارفه الخلق من انفسهم فقوله على هذا الحد
لا بد منه وهو موجود في متن النسخة التي قوبلت بحضور الشيخ رضي الله عنه
مع الاصل فسقط ما قال بعض الشارحين من ان الكلام بدونه تمام والظاهر

انه كان من الحاشية فوقع في المتن واذا كان الحق هوية العالم فما ظهرت
الاحكام كلها الا فيه باعتبار انه محل لظهورها ومنه باعتبار انه مبدؤها
فلا عليك ان اسندتها اليه تعالى ومما يدل على ما ذكرناه من عدم ظهور الاحكام
الا فيه ومنه هو قوله تعالى واليه يرجع الامر اي امر الوجود ذاتا وصفة
وفعلا كله حقيقة وكشفا ولا تمتنع من عبودته بانكشاف هذه
الحقيقة عليك فاعبده وتوكل عليه حجابا وسترا اي من حيث
ان حجاب العبودية بينك وبينه مسدول وهويته عنك مستورة
واذا كان هويته تعالى هوية العالم ويرجع جميع امور العالم اليه
فليس في الامكان ابدع من هذا العالم لانه تفصيل ما جمعه الحقيقة
الانسانية وهي مخلوقة على صورة الرحمن اوجده الله تعالى اي اظهر
وجوده تعالى بظهور العالم كما اظهر الانسان بوجود الصورة
الطبيعة العنصرية فنحن يعني اعيان العالم كلها صورته الظاهرة
وهويته تعالى روح هذه الصورة المدبر لها فما كان التدبير الا فيه
اي في الحق باعتبار ظهوره بصورة العالم كما لم يكن اي التدبير الا منه
باعتبار غيب هويته فهو الاول بالمعنى المنطوي تحت الصورة يعني
غيب هويته وهو الاخر بالصورة التي هي محل ظهوره وهو الظاهر
بتغير الاحكام والاحوال اي بهذه الصورة المتغيرة الاحكام والاحوال
وهو الباطن بالتدبير والتصرف في هذه الصورة الظاهرة وهو بكل شي
عليم من حيث اوليته وبطونه فهو على كل شي شهيد من حيث اخريته وظهوره
في الخلق شاهدا ومشهودا ليعلم على البنا للفاعل اي ليعلم بك عن شهود
[illegible] كما كنت قبل الشهود او على البنا للمفعول ومعناه ظاهر فلذلك

علم الاذواق يكون عن ذوق وشهود لا عن فكر وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس
وتخمين ليس بعلم اصلا لامكان تطرق الشبه من قوى الوهم والخيال اليه ثم
كان لايوب عليه السلام ذلك الماء المدلول عليه بقوله تعالى هذا مغتسل
بارد وشراب لازالة الم العطش الذي هو من النصب والعذاب الا الذي
مسه به الشيطان اي البعد عن الحقايق ان يدركها على ما هي عليه وعبر
الشيطان بالبعد على لسان الاشاره لانه من شطن اذا بعد على راي فيكون
عطف على يدركها اي يدركها فيكون بادراكها على في محل القرب منها لان
كل مدرك قريب من المدرك فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيدا
بالمسافة فان البصر اي نوره وشعاعه يتصل به من حيث شهوده على
راي الذاهبين الي خروج الشعاع ولولا ذلك الاتصال لم يشهده او يتصل
المشهود بالبصر على مذهب القايلين بالانطباع كيف كان الشهود بالشعاع
او بالانطباع فهو قرب بين البصر والمبصر فقد علم ان الشيطان هو البعد
عن هذا القرب ولاشك ان من ابتلي بهذا البعد فهو قريب منه ولهذا كني ايوب
اي اتي بالكنايه في المس بان جعله كنايه عن القرب فانه من لوازمه ضرورة
انه اذا مس شي شيا فقد قرب منه وقيل معناه ولهذا كني ايوب عن نفسه
بضمير المتكلم في ايقاع المس عليه فقال مسني فاضافه اضافة اسناد
الي الشيطان الذي هو البعد مع قرب المس اي مع ان المس هو القرب فاسند
القرب الي البعد فقال البعد مني قريب لحكمة في بان جعلني بعيدا فعلي
هذا معني قوله مسني الشيطان قرب مني البعد عن ادراك الحقايق على ما هي
عليه وقرب هذا البعد مني بسبب ثبوت حكمه اي حكم البعد في وهو كوني
بعيدا عن ذلك الادراك وحاصله انه عليه السلام كان يشكو عن بعده عن

ادراك

ادراك الحقايق على ما هي عليه بواسطة حجابية تعينه المانعة له عن ادراكها
ولما ذكر ان للبعد وقربه من ايوب حكم واثر فيه كان محل ان يقال البعد والقرب
امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج فكيف يكون لهما حكم واثر في الموجودات
الخارجية دفع ذلك بقوله وقد علمت ان القرب والبعد امران اضافيان
يحصلان من اضافة احد الشيين الي الاخر فهما نسبتان بين طرفيهما لا وجود
لهما في العين مع ثبوت احكامهما في البعيد والقريب فان البعد وان
كان نسبة بين طرفيه غير موجودة في العين فانه يثبت لكل واحد منهما
البعد عن الاخر وكذلك القرب ولاشك ان ثبوت شي لشي في الخارج لا يستلزم
الوجود المثبت له فيه لا وجود الثابت واعلم ان سر الله المودع في ايوب
عليه السلام هو السر الذي جعله عبرة لنا وكتابا مسطورا حاكيا عن
احواله يقراه هذه الامة التي لها قابلية تعلم جميع ما حكي عن الانبيا السالفة
واممهم والعمل بمقتضاه لتعلم ان هذه الامة ما فيه اي في هذا الكتاب
المسطور فيلحق بصاحبه يعني صاحب الكتاب تشريفا لها اي لهذه الامة
مفعول له لجعله فمن جملة ما جعل عبرة لنا ما صدر منه من الصبر على الضر
فاثني الله عليه اي على ايوب بالصبر مع دعايه في رفع الضر عنه فعلمنا
ان العبد اذا دعي الله في كشف الضر عنه لا يقدح هذا الدعا في صبره
اي في تحققه بالصبر في نفس الامر وانه صابر اي وفي الحكم بانه صابر
وانه نعم العبد كما حكم بتحققه بكمال العبودية حيث قال انه اواب
اي رجاع الي الله لا الي الاسباب والحق يفعل عند ذلك اي عند الفعل
الظاهر من الاسباب بالاسباب في الالة والفاعل هو الحق تعالي لاقتضا
علمه بالاسباب والمسببات ذلك لا ان اي لا لان العبد يستند اليه

اي الي هذا السبب الخاص ويصير به محجوبا عن المسبب اذ الاسباب المزيلة
لامر ما من الالام كثيرة والمسبب واحد العين فرجوع العبد الي الواحد
العين المزيل بالسبب ذلك الالم اولي من الرجوع الي سبب خاص ربما لا
يوافق ذلك السبب الخاص علم الله فيه اي في شان العبد لامكان تعلق
علمه بسبب اخر لازالة المه فيقول ان الله لم يستجب لي وهو ما دعاه اي
والحال ان العبد لم يدع المسبب الواحد العين وانما جنح الي سبب خاص
لم يقتضه الزمان ولا الوقت اي وقت الداعي وحالة فعمل ايوب في الدعا
لدفع الضر بحكمة الله اذ كان هنا عارفا بحكمه ومصالحه في جميع الافعال
والاحوال والمقامات ثم انه لما علم علي صيغة المبني للمفعول ان الصبر
الذي هو حبس النفس عن الشكوى عند الطايفه الظاهريه من الصوفيه
وليس ذلك بحد للصبر عندنا وانما حده حبس النفس عن الشكوى
لغير الله لا الي الله لا ينافي الشكوى الي الله فهذه الجملة مقدره ههنا ليكون
جزا ان واما جواب لقوله محجب اي فعلم انه حجب الطايفه المشار اليها عن
معرفتهم حقيقه الصبر وعدم منافاته الشكايه الي الله نظرهم في ان الشاكي
يقدح بالشكوى في الرضا بالقضا وليس الامر كذلك فان الرضا بالقضا
لا يقدح فيه الشكوى الي الله ولا الي غيره وانما يقدح في الرضي بالمقضي
ونحن ما خوطبنا بالرضي بالمقضي والضر هو المقضي ما هو عين القضا
وعلم ايوب ان في حبس النفس عن الشكوى الي الله في رفع الضر مقاومة
القهر الالهي وهو ليس من اداب العبوديه ومقتضيات المعرفه بالاوصاف
الربوبيه بل جهل متلبس بالتشخص اذ ابتلاه الله بما يتالم منه نفسه
فلا يدعو الله في ازالة ذلك الامر المولم فالمراد بالجهل ههنا اما مقابل العلم

او فعل الشي بخلاف ما ينبغي ان يفعل وعلي ذلك قوله تعالى اتتخذنا هزوا
قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين بجعل فعل الهزء جهلا بل ينبغي عند المحقق
ان يتضرع ويسال الله في ازاله ذلك عنه فان ذلك ازالة عن جناب
الله عند العارف صاحب الكشف فان العبد مع العبوديه محو الاثر
عنه فوجع الله والالم هو الوجود الحق وذلك غير ممنوع في الشرع فان
الله قد وصف نفسه بانه يوذي علي البنا للمفعول فقال ان الذين
يوذون الله ورسوله واي اذا اعظم من ان يبتليك ببلاء عند
غفلتك عنه او عن مقام الهي لا تعلمه ليرجع اليه بالشكوى ويرفعه
عنك فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك المميزه نسبة العبوديه
عن الربوبيه فيرتفع عن الحق الاذي بسوالك اياه في رفعه عنك اذ انت
صورته الظاهره والصورة عين ذي الصورة من وجه فاذاها اذاه
وزوال الاذي عنها زوال الاذي عنه كما جاع بعض العارفين فبكا فقال
له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفن معاتبا له فقال العارف
انما جوعني لابكي انما ابتلاني بالضر لاساله في دفعه عني وذلك لا
يقدح في كوني صابرا فعلمنا ان الصبر انما هو حبس النفس عن الشكوى
لغير الله ولما كان الغير معدوم العين عندهم قال واعني بالغير
وجها خاصا من وجوه الله عينه الشاكي لرفع الضر عنه توهما منه
انه السبب في ذلك وقد عين الحق وجها خاصا من وجوه الله وهو
المسمى وجه الهويه للدعا وازالة الشكوى كما قال فادعوه مخلصين له
الدين فيدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر لا من الوجوه الاخر المسماه
اسبابا وهو ان كانت هذه الوجوه ليست الا هو اي الوجه الجامع لجميع الوجوه

من حيث انها تفصيل الامر الجامع للوجوه في نفسه اي في نفس ذلك الامر الجامع
لا في الخارج عنه ولا شك ان المفصل عين المجمل لا فرق بينهما الا بالتفصيل والاجمال
فالعارف لا يحجبه سواه هوية الحق في رفع الضر عنه عن ان تكون جميع
الاسباب اي كل واحد منها عينه من حيثيه خاصه هي عينيته لاسم
خاص هو عين الهوية المطلقه وهذا المعنى لا يعرف حقيقته ولا يلزم طريقته
الا الادبا من عباد الله المتادبون باداب العبوديه والامنا على اسرار
الله الذين لا يظهرونها في غير اهله قال الله امنا لا يعرفهم الا الله ويعرف
بعضهم من حيث فناؤهم في الله بعضا فيكون معرفته معرفة الله فلا تبا في
حصر المعرفه في الله اولا وقد نصحناك بلب الحقايق فاعمل به عمل اولي الالباب
واياه سبحانه من حيث وجه هويته العينيه الاحديه فاسال
لا وجوهه المسماه بالعلل والاسباب والله الموفق

فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

اعلم ان الصفات تنقسم بنحو من القسمة الي قسمين صفات ذاتيه وصفات
حاليه فالصفات الذاتيه كالحياة والعلم وغيرهما والصفات الحاليه
فكالغضب والرضي والقبض والبسط ونحو ذلك وهذه الصفات الحاليه
في اصطلاح اهل طريق الله ترجع الي ثلثة اصول احدها مقام الجلال والاخر
مقام الجمال والاخر مقام الكمال فلمقام الجلال الهيبه والقبض والخشيه
والورع والتقي ونحو ذلك ولمقام الجمال الرجا والبسط والانس واللطف والرحمه
والنعيم والاحسان ونحو ذلك ولمقام الكمال الحيطه بالجلال والجمال وتوابعهما
من الاحوال والجمع بين ذلك وكان الغالب على ظاهر يحيي عليه السلام الاحوال الجلاليه
فلذلك وصف رضي الله عنه حكمته بالجلاليه وورد في الحديث ما معناه
ان

ان يحيي وعيسى عليهما السلام تفاوضا فقال يحيي لعيسى كالمعاتب له للبسطة كانك
قد امنت مكر الله وعذابه وقال له عيسى عليه السلام كانك ايست من فضل
الله ورحمته فاوحي الله اليهما ان احبكما الي احسنكما ظنا بي ولما كان من شان
الجلال القهر لما يقال له الغير والسوى ونفي ما يشعر بالسويه وذلك
يستلزم الاوليه وعدم المسبوقيه بالغير وسري هذا المعنى في يحيي الذي هو
مظهر صفة الجلال لعدم مسبوقيته بالغير في هذا الاسم اشار رضي الله عنه
الي ذلك المعنى بقوله هذه اي الحكمة الجلاليه حكمة الاوليه في الاسما
يعني هذه الحكمة الجلاليه التي تقتضي في الجناب الالهي عدم المسبوقيه
بالغير في الوجود هي بعينها الحكمة التي تقتضي في يحيي الذي هو مظهر
صفة الجلال الاوليه في اسمه وعدم مسبوقيته بالغيريه فان الله سماه
يحيي اي يحيى به ذكر زكريا ولم يجعل له من قبل سميا فلم يكن في هذا
الاسم مسبوقا بالغير فجمع الله بين الدلالة على حصول الصفه
التي هي كاينة فيمن غبر اي مضي ممن ترك بيان لمن غبر اي فيمن
مضي وترك ولدا يحيي به ذكره وبين اسمه اي الولد والمراد بجمعهما ان
في انفهام حصول صفة حيوة الذكر في زكريا لا يحتاج الي غير اسم يحيى
فانه باعتبار وضعه للمعنى المنقول عنه يدل على حصول هذه الصفة
لزكريا وباعتبار وضعه للمعنى المنقول اليه علي ولده وحصول هذه يدل م
الجمعية انما هو بذلك المذكور من التسميه غالبا في بذلك متعلق بجمع
وذلك اشارة الي التسمية المفهومة من سماه يحيى فسماه يحيي فكان اسمه
يحيي من حيث انفهام حصول صفة حياة الذكر في زكريا منه من غير حاجة
الي امر اخر كالعلم الذوقي فكما ان انفهام حصول هذه الصفه لا يحتاج الي

من حيث انها تفصيل الامر الجامع للوجوه في نفسه اي في نفس ذلك الامر الجامع
لا في الخارج عنه ولا شك ان المفصل عين المجمل لا فرق بينهما الا بالتفصيل والاجمال
فالعارف لا يحجبه سواه هوية الحق في رفع الضر عنه عن ان تكون جميع
الاسباب اي كل واحد منها عينه من حيثيه خاصه هي عينه لا اسم
خاص هو عين الهوية المطلقة وهذا المعنى لا يعرف حقيقته ولا يلزم طريقه
الا الادبا من عباد الله المتادبون باداب العبوديه والامنا على اسرار
الله الذين لا يظهرونها في غير اهله قال الله امنا لا يعرفهم الا الله ويعرف
بعضهم من حيث فناوهم في الله بعضا فيكون معرفته معرفة الله فلا ينافي
حصر المعرفه في الله اولا وقد نصحناك بلب الحقايق فاعمل به عمل اولي الالباب
واياه سبحانه من حيث وجه هويته العينيه الاحديه فاسال
لا وجوهه المسماه بالعلل والاسباب والله الموفق

فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

اعلم ان الصفات تنقسم بحسب القسمة الى قسمين صفات ذاتيه وصفات
حاليه فالصفات الذاتيه كالحياة والعلم وغيرهما والصفات الحاليه
فكالغضب والرضى والقبض والبسط ونحو ذلك وهذه الصفات الحاليه
في اصطلاح اهل طريق الله ترجع الى ثلثة اصول احدها مقام الجلال والاخر
مقام الجمال والاخر مقام الكمال فلمقام الجلال الهيبه والقبض والخشيه
والورع والتقى ونحو ذلك ولمقام الجمال الرجا والبسط والانس واللطف والرحمه
والنعيم والاحسان ونحو ذلك ولمقام الكمال المحيطه بالجلال والجمال وتوابعهما
من الاحوال والجمع بين ذلك وكان الغالب على ظاهر يحيى عليه السلام الاحوال الجلاليه
فلذلك وصف رضي الله عنه حكمته بالجلاليه وورد في الحديث ما معناه
ان

ان يحيى وعيسى عليهما السلام تفاوضا فقال يحيى لعيسى كالمعاتب له للبسطة كانك
قد امنت مكر الله وعذابه وقال له عيسى عليه السلام كانك ايست من فضل
الله ورحمته فاوحى الله اليهما ان احبكما الي احسنكما ظنا بي ولما كان من شان
الجلال القهر لما يقال له الغير والسوى ونفي ما يشعر بالسويه وذلك
يستلزم الاوليه وعدم المسبوقيه بالغير وسرى هذا المعنى في يحيى الذي هو
مظهر صفة الجلال لعدم مسبوقيته بالغير في هذا الاسم اشار رضي الله عنه
الى ذلك المعنى بقوله هذه اي الحكمة الجلاليه حكمة الاوليه في الاسما
يعني هذه الحكمة الجلاليه التي تقتضي في الجناب الالهي عدم المسبوقيه
بالغير في الوجود هي بعينها الحكمة التي تقتضي في يحيى الذي هو مظهر
صفة الجلال الاوليه في اسمه وعدم مسبوقيته بالغير فيه فان الله سماه
يحيى اي يحيى به ذكر زكريا ولم يجعل له من قبل سميا فلم يكن في هذا
الاسم مسبوقا بالغير فجمع الله بين الدلالة على حصول الصفه
التي هي كاينة فيمن غبر اي مضى ممن ترك بيان لمن غبر اي فيمن
مضى وترك ولدا يحيى به ذكره وبين اسمه اي الولد والمراد بجمعهما ان
في انفهام حصول صفة حيوة الذكر في زكريا لا يحتاج الى غير اسم يحيى
فانه باعتبار وضعه للمعنى المنقول عنه يدل على حصول هذه الصفة
لزكريا وباعتبار وضعه للمعنى المنقول اليه على ولد وحصول هذه ٢ يدل م
الجمعية انما هو بذلك المذكور من التسميه فالبا في بذلك متعلق بجمع
وذلك اشارة الى التسميه المفهومة من سماه يحيى فسماه يحيى فكان اسمه
يحيى من حيث انفهام حصول صفة حياة الذكر في زكريا منه من غير حاجة
الى امر اخر كالعلم الذوقي فكما ان انفهام حصول هذه الصفة لا يحتاج الى

امر عبرا اسم يحيى كذلك العلم الذوقي لا يحتاج حصوله الي امر سوى المعلوم المذوق
بخلاف العلوم الاستدلاليه المحتاجه في حصولها الي الدلايل والبراهين
وما فعل الله سبحانه ذلك الا بزكريا عليه السلام فان ادم حيي ذكره
بشيث عليهما السلام ونوحا عليه السلام حيي ذكره بسام وكذلك
الانبيا الباقون ولكن ماجمع الله لاحد من الانبيا في ولده قبل ولادة يحيي
بين الاسم العلم الواقع منه تعالي وبين الصفه الحاصلة في ذلك النبي
الالزكريا اي لكن جمع لزكريا بينهما بعد ولادة يحيى فالمستثني منقطع
لما لاخفا عنايه منه اي من الله اليه وهذه العنايه انما تعلقت به اذ
قال هب لي من لدنك وليا فقدم الحق تعالي حيث كني عنه بكاف
الخطاب علي ولده حين عبر عنه بالولي كما قدمت آسيه ذكر الجار علي
الدار في قولها عندك بيتا في الجنة فاكرمه الله اي زكريا بان قضي
حاجته بان وهبه وليا طلبه وسماه اي ولده بصفته اي بصفة
زكريا يعني بما يدل علي صفته وهي حيوة ذكره حتي يكون اسمه تذكارا لما
طلب منه نبيه زكريا لانه عليه السلام اثر اي اختار علي جميع المطالب
بقا ذكر الله في عقبه اي ولده اذ الولد سرابيه فكما يتحقق ابوه بذكر
الله يتحقق هو ايضا به فقال يرثني ويرث من آل يعقوب وليس
ثمه موروث فيحق هولا يعني زكريا وال يعقوب الا مقام ذكر الله وهو
مقام الولايه والدعوة اليه وهو مقام النبوه ثم انه اي الحق سبحانه كما
اكرم زكريا بقضا حاجته بتقديمه الحق علي ذكر ولده كذلك بشره بما قدمه
اي بسبب تقديمه الحق علي ذكر ولده فما في قدمه مصدريه ومن في قوله
من سلامه عليه للابتدا فان التبشير هو الخبار لما فيه سرور وصيرورته

تبشيرا انما انتشات من السرور اللازمه للمخبريه والمخبريه هاهنا سلام الله علي
يحيي فصيرورته الاخباريه تبشيرا انما انتشات مما فيه من السرور او المعني
ثم انه اي الحق سبحانه سر يحيى بما قدمه اي بشي قدمه ذلك الشي وفضله
علي ساير الانبيا وذلك الشي سلام الله عليه في المواطن الثلاثه تفصيلا فان ذلك
لم يقع بالنسبه الي نبي من الانبيا فمن في من سلامه عليه بيانيه يوم ولد
من رحم امه او ام الطبيعه ويوم يموت بالموت الطبيعي او بالفنا عن
مقتضيات الطبيعه في الله ويوم يبعث حيا بعثه يوم القيامه او
بالبقا بعد الفنا واذا كان في هذه المرتبه يحيى به ذكر زكريا فجا بصفة
الحيوة فيها وهي اي صفة الحيوة ما اخذ منها اسمه الدال علي حيوة ذكر زكريا
به واعلم بسلامه عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به وان كان
قول الروح يعني عيسى والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم
ابعث حيا اكمل في الدلالة علي الاتحاد فانه يدل علي الاتحاد بين المسلِم والمسلَّم
عليه في نظر اهل الكشف واهل الحجاب جميعا اما في نظر اهل الحجاب فلانهما
عيسى عليه السلام واما عند اهل الكشف فلانهما الحق ولكن في حجابية عيسى
وتعينه فهذا القول الذي وقع في شان يحيى اكمل في الاتحاد والاعتقاد
اي في معني الجمع بينهما اما الاتحاد فلان المسلِم هو هويته الحق باعتبار هويته
الغيبية المطلقه والمسلَّم عليه يحيى المكني عنه بضمير الغايب باعتبار
هويته المتعينه ولا شك ان الهويه المطلقه في الظهور عين الهويه المتعينه
واما الاعتقاد فلان اعتقاد الصدق في كلام الله وخصوصا من اهل
الحجاب اقوى من اعتقاده في كلام العبد كما انه اكمل فيما ذكر فهو ارفع
للتاويلات التي تصرفه عن ظاهره فان الذي تخرقت فيه العادة في حق

عيسى انما هو النطق في الزمان الغير المعتاد فيه النطق فقد تمكن عقله
وتكمل في ذلك الزمان الذي انطقه الله على سبيل خرق العادة فيه ولا يلزم
للتمكن من النطق على اي حالة كان ذلك المتمكن الصدق وفيما به ينطق لان
المشهود له من الحق كيحيى عليه السلام فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه
ارفع للالتباس الواقع في العناية الالهية به من سلام عيسى على نفسه
وان كانت قراين الاحوال يدل على قربه من الله في ذلك وصدقه اذ
نطق اذ يحتمل التعليل والظرفية اي حين نطق في معرض الدلالة على
براءة امه في المهد فهو احد الشاهدين على براءة امه والشاهد الاخر
هو الجذع اليابس فسقط رطبا جنيا من غير فحل ولا تذكير كما ولدت
مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد ثم فرض رضي الله
عنه صوره لبيان ان احتمال الكذب فيما نطق به عيسى لا ينافي ما هو المقصود
من نطقه من براءة امه فقال لو قال نبي اني نبي ومعجزتي ان ينطق
هذا الحايط فنطق الحايط وقال في نطقه تكذب ما انت رسول
الله لصحت الاية الدالة على نبوته وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت
الى ما نطق به الحايط فان الاية هي نفس التكلم لا الكلام بمواده وكذلك
حال نطق عيسى عليه السلام فلما دخل هذا الاحتمال اي احتمال المطابقة
للواقع واحتمال عدمها بمجرد النظر العقلي في كلام عيسى الصادر عنه
باشارة امه وهو في المهد فموضع الدلالة المعتبرة المقبولة في كلامه
انه عبد الله فان قوله اني عبد الله يدل عليه فهو موضع الدلالة ومحل
وقوعها عليه وهذه الدلالة معتبرة عقلا من اجل ان هذا الكلام انما وقع في
مقابلة ما قيل فيه انه ابن الله ولا شك ان مرتبة العبدية دون مرتبة

البنوة

البنوة بتقديم الباء على النون فقوله اني عبد الله اقرار بما هو عليه والعقل يتبادر
الى قبوله ووقعت اي ثبتت الدلالة على براءة امه بمجرد النطق من غير ان يكون
لمؤدى الكلام فيه دخل وعلى انه عبد الله بقوله اني عبد الله ولكن هذه
الدلالة الثابتة انما اعتبرت عند الطايفة الاخرى القايلة بالبنوة
اي بنوة عيسى فان العبدية لا ينافي البنوة بتقديم الباء على النون بخلاف الطايفة
الاولى فانها ينافي النبوة بتاخير الباء عن النون بخلاف الطايفة الاولى فانها
تنافي البنوة بتقديم الباء على النون ونفي ما زاد على ما ذكرنا من قوله اتاني الكتاب
والحكم والنبوة ومن قوله والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم
ابعث حيا في حكم الاحتمال في النظر العقلي فانه اقرار في حق نفسه بما له
لا بما عليه ولا يتبادر العقل الى قبوله حتى يظهر في المستقبل صدقه في
جميع ما اخبر به في المهد بعد البعثة وظهور الايات والمعجزات وقد اتضح
من تقرير كلامه رضي الله عنه على هذا الوجه ان قوله فموضع الدلالة جواب
لما في قوله فلما دخل ولا حاجة الى زيادة وقعت في بعض الشروح قبل قوله
فموضع الدلالة ليكون جواب لما وهي قوله كان سلام الله على يحيى ارفع من
هذا الوجه وليست هذه الزيادة في النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه ولا
في النسخ الاخر التي رايناها ولا يخفى على الفطن ان مقصود الشيخ من هذه
الكلمات ليس تفضيل يحيى على عيسى عليهما السلام كما توهمه بعض القاصرين
بل ترجيح ما وقع في شان يحيى على ما وقع في شان عيسى من حيث التنصيص
على المقصود وابعد بما عن الاخر وكانه رضي الله عنه نظر الى امثال هذه
التوهمات قال فتحققوا ما اشرنا اليه ليهدي الى فهم المراد والله الموفق للسداد والرشاد

فص حكمة مالكية في كلمة زكراوية

انما وصف الشيخ رضي الله عنه حكمته عليه السلام بالمالكية لان الغالب
على احواله كان حكم الاسم المالك لان الملك الشدة والمليك الشديد وان الله ذو
القوة المتين ايده بقوة سرت في توجهاته وتوجهه فاثمرت الاجابة وحصول
المراد فليتذكر قصته واصلح الله زوجه بقوة عينية ربانية خارجة عن
الاسباب المعتادة ما صلحت زوجيه ولا تيسر لها الحمل ثم انه كما سرت تلك
القوة من الحق في زكريا وزوجته تعدت منهما الى يحيى ولذلك قال له الحق
يا يحيى خذ الكتاب بقوة ولما صدر الحق سبحانه قصته عليه السلام في سورة
مريم بذكر الرحمة حيث قال ذكر رحمة ربك عبده زكريا وافقه الشيخ رضي
الله عنه وصدر حكمته هاهنا بذكر الرحمة فقال اعلم ان رحمة الله
وسعت كل شيء وجودا وحكما يعني رحمة الله التي هي الوجود الشامل كل الاشيا
وسعت كل شيء من حيث وجوده الخاص به ومن حيث الاحكام التابعة لوجوده
كالعلم والقدرة مثلا والمتبوعة المتوقف وجوده عليها كالقابلية والاستعداد
للوجود التابعين لثبوت الاعيان في العلم السابقين على وجودها في العين
وان وجود الغضب الذي هو من الاحكام التابعة لوجود الغاضب من
رحمة الله بالغضب فانه بحسب استعداده للوجود طلب الوجود من الله
سبحانه فرحمه واعطاه الوجود فسبقت رحمته غضبه اي سبقت
نسبة الرحمة على الغضب بافاضة الوجود عليه اليه تعالى نسبة الغضب
على المغضوب عليه اليه تعالى فانه ما لم يتصف غضبه بالوجود الذي
هو رحمته لم يتعلق بالمغضوب عليه في المغضوب اعلم ان الغضب في
الجناب الالهي ليس الا افاضة الوجود على حال غير ملائم للمغضوب عليه في
المغضوب عليه بحيث يتضرر به ويتألم ولا شك ان تلك الافاضة امر وجودي

بطلب

يطلب الوجود الذي هو الرحمة فما لم تتعلق به الوجود الذي هو الرحمة لم يتحقق
الغضب فهو مسبوق بالرحمة وايضا افاضة الوجود مطلقا هي الرحمة لكنها قد
تتصبغ باعتبار متعلقه بصبغ الغضب وقد يجعل السبق لمعنى الغلبة فسبق
الرحمة الغضب باعتبار غلبتها عليه اخرا ولما كان لكل عين من الاعيان المتبوعة
او التابعة وجودا اي حصة وجودية يطلبه اي يطلب ذلك العين بالوجود
تعني الحصة الوجودية من الله كذلك عمت رحمته كل عين فانه اي الحق برحمته
التي رحمه اي كل عين بها اي تلك الرحمة في الفيض الاقدس باعطائه
الثبوت في العلم واستعداده الوجود في العين قبل فعل ماض من القبول
اي بمقتضى تلك الرحمة الازلية قبل الحق سبحانه رغبته اي رغبة كل عين
في وجود عينه في الخارج فاوجدها في الفيض المقدس فيه وقيل
معناه فانه اي كل عين برحمته اي برحمة الله التي رحمه اي كل عين بها
في الفيض الاقدس لحصول الاستعداد قبل كل عين رغبته في وجود عينه
اي صار قابلا لان يرغب في وجود عينه ويطلبه فاوجدها بالفيض
المقدس فالمراد بقبول الحق رغبة كل عين في وجود عينه ان يعامل
معه بمقتضى رغبته وطلبه ويفيض على عينه الوجود وبقبول
العين الرغبة ان يظهر فيه الرغبة والطلب فلذلك اي لاجل ذلك
الايجاد لقبول رغبته في وجود عينه قلنا ان رحمة الله وسعت
كل شيء وجودا وحكما اما وجودا فظاهر واما حكما فلاعطايه استعداد
الوجود اولا وافاضة الوجود على لوازم الوجود اخرا والاسما الالهية من
الاشيا التي عمتها الرحمة الوجودية وهي من حيث انها متمايزة بخصوصيات
هي نسبة لا وجود لها ترجع الى عين واحدة لها الوجود ووجودها باعتبار

تلك العين الواحدة وهذه العين الواحدة هي النفس الرحماني الذي هو الوجود
الحق لا مطلقا بل من حيث عمومه وانبساطه فاول ما وسعت اي وسعته
رحمة الله شيئيه تلك العين والرحمة التي وسعته الرحمة الذاتية الحاصلة
من التجلي الذاتي بصورة تلك العين التي هي النفس الرحماني الموجدة للرحمة اي
للوجودات الخاصة المتعينة بحسب كل حقيقة حقيقة علما وعينا بالرحمة
التي هي نفس تلك العين اعني النفس الرحماني فانها التي اعتدت بكل حقيقة
حقيقة فصارت وجوداتها الخاصة وهذا المعنى هو المعني بكونها موجدة
لها فاول شيء وسعته الرحمة نفسها يعني نفس الرحمة التي هي النفس الرحماني
وقد عرفت الرحمة التي وسعتها ثم الشيئية الاسمائية المشار اليها بقوله
والاسما الالهيه من الاشيا فان اول ما يمر عليه هذا التجلي النفسي هو الاسما
الالهية وبازائها الاعيان الثابتة ولذلك اكتفى بها والاسما اعم من الاسما
الفاعلة والقابلة ثم شيئيه كل موجود يوجد بالوجود العيني في العوالم
والمراتب الامكانية الى ما لا يتناهى دنيا واخرة عرضا وجوهرا
ومركبا وبسيطا ولا يعتبر فيها اي في سعة الرحمة شيئيه كل موجود حين
حصول غرض ولا ملايمة طبع بل الملايمة وغير الملايمة كله وسعته
الرحمة الالهيه وجودا وانما اكتفى بذلك ولم يقل وحكما اعتمادا على ما مر
غير مرة ولما كانت الرحمة الذاتية التي بها تعين النفس الرحماني وكذا النفس
الرحماني الذي به تعين الاسما الالهيه والاعيان الثابته ثم الاعيان الوجوديه
من النسب الاعتباريه التي ليس لها عين موجودة في الخارج كان محل ان يشكل
كيفية تاثيرها دفع ذلك بقوله وقد ذكرنا في الفتوحات ان الاثر في
اي مرتبة كان لا يكون الا للمعدوم فيها لا للموجود فيها وانما قيد بها عليه

بذلك

بذلك لانه لا اثر للمعدوم مطلقا وهذا يناسب ما يقول ارباب النظر من
ان الغاية علة علية الفاعل وهي حينئذ معدومة وان كان ذلك الاثر في
بادي النظر للموجود فبحكم المعدوم اي فهو في الحقيقة بانضمام امر معدوم
الى ذلك الموجود والمركب من الموجود والمعدوم معدوم وقد مثلوا ذلك
بالسلطان وتنفيذ امره في رعاياه فان ذاته ليس كافيا في ذلك بدون
مرتبة السلطنة وهي نسبة عدمية وهو علم غريب ومسئلة نادرة لانه
خلاف ما يتبادر اليه العقل ولا يعرف تحقيقها معرفة ذوق وكشف
الا اصحاب الاوهام المؤثرة في وجودات الاشيا في بعض المراتب فذلك
العلم بالذوق والكشف حاصل عندهم فان ذلك التاثير منهم وان
كان من القوى الوهمية التي هي من الموجودات العينية لكن لا يكفي في ذلك
مجرده وانما ما لم ينضم اليها نسبة عدمية كتوجهها الى وجود الامر
المطلوب وجوده بتسليطها عليه واما من لا يوثر الوهم اي القوى الوهمية
الكائنة فيه في وجودات الاشيا ولا يتحقق به شي في المراتب فهو بعيد
عن ادراك هذه المسئلة ذوقا وكشفا وحمل بعض الشارحين اصحاب
الاوهام على الذين يتصرف فيهم الامور الموهومة المعدومة ويتأثرون
منها ونفى التوجيه الاول بناء على ان الوهم قوة موجودة في الخارج وقد عرفت
وجهه سعة رحمة الله الوجوديه التي هي نسبة عدميه في
الاكوان اي المكونات سارية سريان الارواح في الاشباح وفي
الذوات الموجوده في العين وفي الاعيان الثابته في العلم جارية
جريان الما في مجاريها من الاجسام النامية مكانة الرحمة اي مرتبتها
التي صفة للمكانة اي الفضلى اذا علمت علم ذوق من الشهود مقارنا

مع الانكار يعني كما انها علمت بالذوق والوجدان انها عين الوجود الحق مضافا
اليه نسبة عدميه هي العموم والانبساط علمت كذلك بالدليل والبرهان
ايضا عاليه بالنسبه الى مكانتها المعلومه باحد الوجهين فكل من ذكرته
الرحمه الوجوديه فقد سعد فان الوجود منبع السعادات والخيرات
وما ثم الا من ذكرته الرحمه فما ثم الا من سعد وذكر الرحمه الاشيا على ان يكون
الذكر مصدرا مضافا الى فاعله عين ايجادها اياها فكل موجود مرحوم
ولا تحجب يا ولي عن ادراك ما قلناه من عموم الرحمه والسعاده بما تراه
من اصحاب البلا وما تومن به من الام الاخره التي لا تفتر اي لا تسكن
عمن قامت به فان المراد ما قلناه ان الوجود رحمه عامه ثم السعاده انه
كذلك من حيث انه وجود وما ذكرتم من البلايا الدنيويه والالام الاخرويه
انما هي ناشيه من السلب العدميه التي تتبع الوجود لعوارض سلبيه واستعداد
من الماهيه المعروضه للوجود لا من نفس حقيقة الوجود فاعلم اولا ان
الرحمه انما هي بالتحقق في ضمن الايجاد عامه مسعده للمرحوم كما عرفت
فالرحمه بالالام اوجد الالام ثم ان الرحمه لها الاثر بوجهين اثر بالذات
اي بمقتضى ذاته من غير نظر الى سوال المرحومين واثر لا بالذات
بل بحسب المرحومين والحاصل ان للرحمه اعتبارين احدهما اعتبارها
من حيث النظر الى محتدها اعني الذات الالهيه وهي بهذا الاعتبار واحده
لا تمييز فيها بين شي وشي ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمه الرحمانيه وثانيهما
اعتبارها من حيث النظر الى متعلقها الذي هو المرحوم وهو مختلف متعدد
باختلاف استعداداته فهي ايضا مختلفه متعدده باختلاف استعدادات
المرحوم وسوالاته بلسان الحال والمقال ويقال لها بهذا الاعتبار الرحمه

الرحيميه

الرحيميه ولكل واحد من الاعتبارين اثر خاص وحكم متميز عن اثر الاخر وحكمه
وهو اي اثرها بالذات اي بالنظر الى محتدها لا الى متعلقها ايجادها كل
عين موجوده اي مراد وجودها ولا نظر اي الرحمه الى غرض ولا الى
عدم غرض بالنسبه الى الراحم ولا الى ملايم ولا الى غير ملايم بالنسبة الى
المرحوم فانها ناظره في عين كل موجود قبل وجوده في العين في اي مرتبه
كان بل تنظره في عين ثبوته في العلم وهو اعلى مراتب وجوده ولهذا اي
لنظرها كل عين في عين ثبوته رات الحق المخلوق اي الاله المجعول
في الاعتقادات يعني الصور المجعوله لكل احد في خياله على انه الحق
اما ماخوذه من الاستدلال او التقليد عينا ثابته في العيون الثابته
اي فيما بينها قبل وجوده في الاعتقادات فرحمته اي الرحمه بنفسها
بالايجاد في الاعتقادات ولذلك اي لكون الرحمه رات الحق المخلوق في
الاعتقادات عينا ثابته ورحمته بنفسها قلنا الحق المخلوق اول شي مرحوم
اي مشمول للرحمة بعد رحمتها بنفسها اوليه كاينه في تعلقها بايجاد المرحومين
في العلم والعين ولا يذهب عليك ان القول باوليه الحق المخلوق ما وقع
خصوصه بل في ضمن امر كلي هو بعض من افراده حيث قال ثم الشيئيه
المشار اليها فانها كما عرفت شامله لشيئيه الاسما الالهيه والاعيان الثابته
التي عين الحق المخلوق الثابته في العلم واحد منها فالرحمه شملتها في المرتبه
الثابته بعد رحمتها نفسها شمولا اوليا بالنسبه الى ما بعد المرتبه
الثابته ولما فرغ من بيان الاثر الاول للرحمة من حيث النظر الى محتدها
شرع في بيان الاثر الاخر من حيث النظر الى متعلقها فقال ولها اثر اخر
لا بالذات و بالنظر الى المحتد بل بالسوال اي بل بالنظر الى سوال المرحومين

والي اختلاف احوالهم في هذا السوال حالا ومقالا فيسال المحجوبون عن انكشاف
الحقايق علي ماهي عليه الحق ان يرحمهم حال كونه مخلوقا في اعتقادهم
فالمسول عنه في هذا السوال الحق المخلوق والمسول الرحمة الواقعة منه عليهم
بوصول اثرها اليهم واهل الكشف المكاشفون بالحقايق علي ماهي عليه
يسالون رحمة الله ان تقوم بهم فالمسول عنه في سوالهم رحمة الله والمسول
قيامها بهم ليصيروا راحمين كما كانوا مرحومين فيسالونها اي الرحمة معبرين
عنها باسم الله الوجودي الحق الجامع لجميع الاسما وذلك لانه تعالي عين الرحمة
كما ستقف الاشارة الي ذلك فيقولون يا الله ارحمنا اي تحل علينا باسمك
الرحيم واجعلنا راحمين كما انك راحم فانظر الفرق بين السوالين فان المسول
عنه في السوال الاول الحق المخلوق الذي لا شعور له بنفسه ولا بغيره فكيف
يتمكن من ايصال الرحمة اليه والمسول اثر الرحمة والمسول عنه في السوال
الثاني الله الرحمن الرحيم والمسول تحليه عليهم بالاسم الرحيم قاصدين ايصال
الرحمة الي من سواهم ان كانوا من المتوسطين او التمكن من ذلك الايصال
من غير ظهور به ان كانوا من المنتهين فانهم لا يطلبون الظهور بالصفات
الالهية بل لا يتجاوزون مقام العبودية ولا يرحمهم الا قيامها بهم
اي الرحمة القايمة بهم فانها اي الرحمة الحاكمة علي المرحوم لان الحكم بغير وسط
انما هو في الحقيقة للمعني القايم بالمحل علي المحل كما ان الحكم علي العالم
من غير وسط بالعالمية انما هو للعلم القايم به فان معني العلم يجعل
ذات العالم عالما بغير وسط ومفيض العلم يجعله عالما بواسطة العلم
فهو اي المعني القايم بمحل الرحمة اعني الرحمة هو الراحم اي الحاكم عليه بمرحمته
علي الحقيقة فلا يرحم الله عباده المعني بهم الا بالرحمة بل لا يرحمهم الا الرحمة

فاذا قامت بهم الرحمة وجعلتهم راحمين وجد واحكامها اي حكم الرحمة
يعني الراحمية في انفسهم ذوقا فمن ذكرته الرحمة بايصال اثرها اليهم
كالمحجوبين فقد رحم فالمذكور هو المرحوم اسم المفعول ومن ذكرته الرحمة بقيامها
به فقد رحم والمذكور اسم الفاعل واسم الفاعل هو الرحيم الراحم والحكم الذي
توجبه الرحمة في المرحوم والراحم اعني المرحومية والراحمية لا يتصف بالخلق
لانه اي الحكم امر توجبه ويقتضيه المعاني المعقولة الغير الموجودة لذواتها
التي هي قايمة بها من غير ان يتعلق به جعل وخلق او المعني توجبه المعاني
لذواتها من غير مدخلية شي اخر ولا يتعلق به جعل وخلق وبعض المتكلمين
يسمي هذا الحكم وامثاله احوالا فالاحوال لا موجودة ولا معدومة لا موجودة
اي لا عين لها في الوجود لانها نسبة عدمية لا وجود لها في الخارج ولا معدومة
لا في الحكم بها علي الشي من معني الثبوت له لان الذي قام به العلم مثلا يسمي
عالما اي يثبت له العالمية ويثبت شي لشي وان لم يستلزم وجود الثابت
لكنه فيه شايبة وجود للفرق البين بين ما لا وجود له في نفسه ولكن
يكون موجودا ثابتا لغيره وبين ما لا يكون موجودا في نفسه ولا موجودا
لغيره وهو اي كون الذي قام العلم به عالما هو الحال التي ليست لها عين
موجودة ولكن فيها شايبة وجود فعالم ذات موصوفة بالعلم ما هو
اي كونه عالما عين الذات لانه اسم دال على معني زايد على الذات ولا عين
العلم لاعتبار الذات فيه وما ثم الا علم وذات قام بها هذا العلم ويلزمها
لقيام العلم بها العالمية وهي كونه اي كون العالم عالما ولكونه عالما حالة
[illegible] اي بسبب اتصاف الذات بهذا المعني الذي هو
العلم [illegible] العلم اي اضافته اليه اي الي الذي قام به فهو اي

الذي قام به العلم هو المسمى عالما والمتصف بالعالمية التي هي الحال والرحمة
على الحقيقة نسبة اي معنى نسبي من الراحم توجد الراحم في المرحوم ويحكم به عليه
في الحقيقة بتلك الرحمة هي الموجبة للحكم بالرحمة في المرحوم في الراحم اي الموجبة
لقيام الرحمة بالمرحوم وجعله راحما والذي اوجدها اي الرحمة في المرحوم ما اوجدها
فيه لترحمه بها وجعله مرحوما وانما اوجدها الرحم لها من قامت به
تلك الرحمة وتصير بها راحما وجميع ما ذكرناه انما يصح بالنسبة الى الخلق واما
بالنسبة الى الحق سبحانه فهو ما اشار اليه بقوله وهو سبحانه ليس بمحل
للحوادث فليس محلا لايجاد الرحمة فيه وهو الراحم ولا يكون الراحم راحما
الا بقيام الرحمة به ووجودها فيه او بكونه عين الرحمة والاول يستلزم
كونه محلا للحوادث او الاستكمال بالغير فثبت انه عين الرحمة ومن لم
يذق هذا الامر اي لم يعرفه معرفة ذوق ووجدان ولا كان له قدم سلك
بها مسالك النظر والبرهان ما احسن ان يقول انه عين الرحمة او عين
الصفة مطلقا كما ذهب اليه الحكما والمعتزلة فقال اي من لم يذق هذا
الامر ولا كان له قدم يعني الاشعري ما هو عين الصفة ولا غيرها فصفات
الحق عنده لا هي هو ولا هي غيره لانه لا يقدر على نفيها كما سيصرح
به الشيخ رضي الله عنه عن ليس ولا يقدر ان يجعلها عينه كما ذهب اليه
الحكما والمعتزلة فعدل الى هذه العبارة وهي عبارة حسنة لانه يدفع بها
بحسب الظاهر ما يرد على كل من يعتقد بري العينية والغيرية وغيرها من
العبارات احق بالامر اي بامر الكشف على ما هو مطابق للواقع منها اي من
تلك العبارة وارفع للاشكال الوارد في هذا المقام على ما يفهم من تصفح كلامهم
وهو اي ما يغاير تلك العبارة واحق بالامر وارفع للاشكال القول بنفي اعيان

الصفات

الصفات وجودا اما بذات الموصوف وانما هي نسب واضافات
من الموصوف بها او من اعيانها المعقولة التي بها تمايز تلك الصفات
التي هي نسب واضافات وظاهر ان القول بنفي الصفات ينافي ما ذهب
اليه رضي الله عنه ايضا من دعوى العينية واحاله الى الذوق والكشف
ولا يبعد ان يقال مرجع القولين الى معنى واحد فان المراد بالعينية انه
ليس هناك امر زايد على الذات وهذا بعينه القول بنفي الصفات ثم انه
وان كانت الرحمة جامعة لانواع الرحمة فانها بالنسبة الى كل اسم الهي
بل بالنسبة الى جميع الاسما مختلفة متنوعة بحسب اختلاف الاسما وتنوعها
فلهذا الاختلاف يسال سبحانه ان يرحم بكل اسم الهي رحمة خاصة
مناسبة فرحمة الله التي هي عين الذات كما صرح به اولا ورحمة الكناية
اي المضافة الى ضمير المتكلم الذي هو كناية عن تلك الذات من غير خصوصية
اسم دون اسم في قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شي هي التي وسعت كل
شي قوله رحمه الله مصدر مضاف الى فاعله وحمله على صيغة الفعل
تصحيف ثم لها اي للرحمة شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسما الالهية
ولكل شعبة منها اختصاص باسم خاص فما تعم الرحمة جميع شعبها
اذا اعتبرت بالنسبة الى ذلك الاسم الخاص الالهي الذي هو الرب مثلا
في قول السايل رب ارحم طالبا منه ترقيه في مراتب الكمال وغير
ذلك من الاسما حتى المنتقم مع ان الانتقام يضاد الرحمة فان له اي للسايل
ان يقول يا منتقم ارحمني طالبا منه الرحمة التي تناسبه وهي تخفيف
العذاب او تخليصه منه او الانتقام من الذين ظلموه فانه رحمة بالنسبة
الى السايل المظلوم وذلك اي عدم عموم الرحمة جميع شعبها اذا اعتبرت

بالنسبة الي اسم خاص لان هذه الاسما تدل على الذات الالهيه المسماه بها
بحسب تخصيص الشارع وارادة الداعي فانها بحسب اللغة موضوعه لذات
مبهمة غاية الابهام تحمل الذات الالهيه وغيرها وتدل بحقايقها اي بسبب
مفهوماتها التسعه المتمايزه والدلالة عليها على معان مختلفه فيدعو السايل
بها اي بكل اسم من تلك الاسما في طلب الرحمه من حيث دلالتها على الذات المسماه
بذلك الاسم لان قبلة الحاجات ووجهة استجابة الدعوات انما هي تلك
الذات لا بما يعطيه اي لا لمجرد خصوصيه يقتضيها مدلول ذلك الاسم
ومفهومه الذي ينفصل الاسم به عن غيره من الاسما ويتميز فانه اي ذلك
الاسم لا يتميز بما يعطيه من الخصوصيه عن غيره وهو عنده اي عند
الداعي دليل الذات الالهيه اي لا يتميز عن غيره بخصوصيه مدلوله
حين قصد دلالته على الذات الالهيه وانما يتميز ذلك الاسم بنفسه
اي بحسب مفهومه الاصطلاحي عن غيره لذاته من غير اعتبار خصوصيه
خارجه عنه اذ المعنى المصطلح عليه يعني الموضوع له اصطلاحا باي لفظ
كان عربي او عبري اذا الرتبتين من الالفاظ المترادفه حقيقة متميزه بذاتها
عن غيرها ثم انه وان كان الكل اي كل واحد من تلك الاسما قد سيق اي
استعمل ليدل على عين واحده مسماه وهي الذات الالهيه فلا خلاف في ان
لكل اسم حكم ليس للاخر فذلك الحكم ايضا ينبغي ان يعتبر بالرفع كذا صح في النسخة
المقروة عليه رضي الله عنه وهو مبني على حذف ان الناصبه وبحوازها
اي ينبغي ان يعتبر ذلك الحكم ايضا فيما قصد بذلك الاسم كما يعتبر
دلالتها على الذات الالهيه المسماه فعلى السايل انه اذا دعي بذلك الاسم
ان يلحظ ذلك الحكم ويطلبه مطلوبه من الذات ولكن على يد ذلك الاسم
من

من حيث خصوصيته فاذا قال المريض يا شافي فانه يطلب مقصوده اعني
رحمه الشفا من الذات الالهيه من حيث اسمها الشافي فالرحمه المترتبه
علي هذا الاسم من بين الاسما لا تعم جميع شعب الرحمه المترتبه على ساير
الاسما ولهذا اي لعدم اختلاف الاسما الالهيه في الدلاله على الذات
قال ابو القاسم ابن قسي صاحب كتاب خلع النعلين ذكره الشيخ في
الفتوحات وقال انه من اكابر اهل الطريق في بيان احكام الاسما الالهيه
ان كل اسم على انفراده مسمى بجميع الاسما الالهيه كلها اذا قدمته
في الذكر نعته بجميع الاسما فيقول مثلا الحي هو العليم المريد القدير او العليم
هو الحي المريد القدير الي غير ذلك وذلك لدلالتها على عين واحده هي
الذات الالهيه وان تكثرت الاسما واختلفت حقايقها اي حقايق تلك
الاسما يعني مفهوماتها خصوصياتها الامتيازيه ثم ان الرحمه تنال
على طريقين طريق الوجوب بان اوجب الحق على نفسه ان يرحم عباده اذا
اتوا بما قيدهم به وكلفهم من العلم والعمل وهذا الايجاب على سبيل
الفضل والامتنان لان العبد اوجب عليه بجعله او بعمله ما يدل
على هذا الطريق هو قوله تعالى فساكتبها للذين يتقون ويوتون
الزكاة وما قيدهم به من الصفات العمليه والعلميه ويفهم من
ذلك ان الرحمه الواقعه بازا العلم ايضا وجوبيه ولا يبعد ان يفرق
بين العلم الكسبي والوهبي والطريق الاخر لا ينال به هذه الرحمه طريق
الامتنان الالهي الذي لا يقترن به عمل والمراد بالعمل اما ما يعم العلم
ايضا او ترك العمل بقرينة السابق فمنه ما هو عام وهو الرحمه الذاتيه
الشامله بجميع الموجودات وما يدل عليه هو قوله ورحمتي وسعت

كل شيء ومنه ما هو خاص كما قيل لنبينا صلى الله عليه وسلم ليستتبع هذه الرحمة
الامتنانية التي لا يوازيها عمل منه ومعنى الآية على بعض وجوهها ليغفر لك الله
ما تقدم على هذه النشاة من احكام الامكان من ذنبك وهو ما يتاخر عن رتبة
الاعتبار من هذه الاحكام فان اذناب القوم اراذلهم وذنب الدابة ما يتاخر
عن ساير اعضايه وما تاخر عن تلك النشاة من تلك الاحكام ومنها اي من الرحمة
الامتنانية الخاصة ما يدل عليه قوله اعمل ما شيت فقد غفرت لك
اورد الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات المكية انه ثبت في الاخبار الالهية
وصح ان العبد يذنب الذنب ويعلم ان له ربا يغفر الذنب وياخذ بالذنب
ثم يذنب الذنب فيعلم ان له ربا يغفر الذنب وياخذ بالذنب فيقول
الله له في ثالث مرة او رابع مرة اعمل ما شيت فقد غفرت لك انتهى كلامه
فقد ظهر من هذا الخبر ان سبب عدم مواخذة الحق هذا العبد بالذنب علمه
بان له ربا يغفر الذنب وياخذ به وهذا العلم من قبيل الرحمة الامتنانية التي
لا يوازيها عمل وكذلك المغفرة المترتبة عليه ولكن بشرط ان يفرق بين العلم
الكسبي والوهبي كما سبقت اليه الاشارة ويحصل العلم بان له ربا يغفر
وياخذ وهبا فاعلم ذلك والله سبحانه هو الكريم المنان والمفضل المحسان

فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية

انما سميت حكمته عليه السلام ايناسية لما انس بالانس بنشاته الجسمانية
وبالملك بنشاته الروحانية فانه لما كانت الممازجة الحاصلة بين قواه الروحانية
والجسمانية قبل برزخية واقعة على وجه قرب من التساوي ناسب الملا
الاعلى والملا الاسفل فتاتى له الانس بهما والجمع بين صفتيهما وهو كالبرزخ
بين النشاة الملكية والانسانية واول الايناس هو ابصار النار على وجه الانس

به

به قال تعالى في حق موسى عليه السلام فلما قضى موسى الاجل وسار باهله انس
من جانب الطور نارا فايناس موسى النار ابصارها على وجه الانس بها وكذا ابصر
الياس عليه السلام فرسا من نار وجميع الآلة عليه من نار وانس به فركبه
فابصاره الفرس في صورة نارية مع الانس به ايناس فلذا سميت حكمته
ايناسية الياس هو ادريس عليه السلام كان الحكم بالاتحاد بينهما بناء على ان
مشاهداته الانبيا عليهم السلام في مشاهداته كما صرح ببعضها في فص
هود عليه السلام او مستفاد من روحانيته صلى الله عليه وسلم فان
هذا الكتاب بلا زيادة ونقصان ماخوذة منه صلى الله عليه وسلم
كما صرح به في صدر الكتاب فما وقع في بعض كتبه رضي الله عنه ان
الموجود من الانبيا بابدانهم العنصرية اربعة اثنان في السما ادريس
وعيسى عليهما السلام واثنان في الارض خضر والياس بناء على ما اشتهر من
اثنينيتهما وما وقع في هذا الكتاب بناء على ما استقر كشفه عليه
آخرا فان هذا الكتاب خاتم مصنفاته او نقول الحكم بالاثنينية
باعتبار البدنين السماوي والارضي والحكم بالاتحاد باعتبار الروحانية
فان قلت على تقدير اتحادهما ينبغي ان يقتصر في بيان حكمته على فص
واحد قلنا له حكم قدوسية متعلقة بتقديس الحق حين كان يسمى
بادريس قبل عروجه الى السما وحكم ايناسية بعد نزوله منها فعقد له
بكل اعتبار فصا ونسب حكمته في كل فص باسم كان نبيا قبل نوح
عليه السلام لان نوحا كان ابن لمك ابن متوشلح ابن اخنوخ واخنوخ
هو ادريس عليه السلام وقيل هو الذي تسميه الحكما هرمس الهرامسة
ورفعه الله حين غلبت نشاته الروحانية على الجسمانية مكانا عليا

فهو في فلك الافلاك ساكن وهو فلك الشمس ثم بعث بنزوله من السما النزول
عيسى عليه السلام في آخر الزمان كما اخبر به نبينا صلى الله عليه وسلم الى قرية
بعلبك وبعل اسم صنم وبك هو سلطان تلك القرية وكان الصنم المسمى
بعلا مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس اي جبريل كان يدعى
با دريس قد مثل له في عالم المثال المطلق او المقيد انفلاق الجبل المسمى لبنان
وهو من جبال الشام من اللبانة وهي الحاجة عن فرس من نار وجميع الاته مما لا
بد منه في الركوب من نار فلما راه معدا للركوب ركب عليه فسقطت عنه
الشهوة اي شهوة جذب المحبوب ودفع المكروه فيشمل الغضب ايضا فكان
اي صار عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسيه
من جذب الطبيعة ما هو محبوب للنفس ودفع ما هو مكروه له ولا شك
ان كل ما يتمثل في العالم المثالي بصورة من الصور لا بد له من تاويل وتعبير
يعرب عما هو المراد به فالمراد بجبل لبنان والله تعالى اعلم جهة جسمانيته التي
لها تبلغ الروح لبانته وحاجته من تحصيل قواه لها وفيها وبالفرس الناري
جهة روحانيته التي لها نورية التقدس بالمطالب العالية ونارية الشوق
اليها ويكون جميع الآته من نار تكامل قواه بسراية تلك النورية والنارية
فيها للانسلاخ عن مقتضيات جهة جسمانيته والمراد بانفلاق الجبل عنه
مغلوبية جهة جسمانيته لجهة روحانيته لانه عليه السلام كان كثير
الرياضة مغلبا القواه الروحانيه على القوى الجسمانية حتى نقل الينا انه بقي ستة
عشر سنة او اكثر لم ينم ولم ياكل ولم يشرب الا ما شا الله الى ان غلبت جهة
روحانيته على جهة جسمانيته والمراد بركوبه عليه استعلاوه واستقراره
على جهة روحانيته بحيث اوصلته الى مكانه العلي ومكانته العليه التي

هي اللحوق بالملا الاعلى فباستقراره على جهة روحانيته سقطت عنه الشهوة والغضب
اللذان هما من مقتضيات جهة جسمانيته فبقي عقلا بلا شهوة فكان الحق المتجلي
فيه من جهة روحانيته منزها عن احكام جهة جسمانيته فما كان يعرفه من
حيث تلبسه باحكام جهة جسمانيته معرفة ذوق ووجدان في نفسه فكان
على النصف من المعرفه بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من غير مدخلية
الوهم من حيث اخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه
لا على التشبيه فان الدلايل العقلية والمقدمات اليقينيه لا تنتج الا تنزيهه
تعالى عما لا يليق بذاته في صرافه وحدته واذا اعطاه اي العقل الله المعرفه
بالتجلي في الصورة اي صورة كانت كملت معرفته بالله فنزه في موضع
يقتضي نظره الفكري التنزيه وشبه في موضع يقتضي التجلي التشبيه
وراى سريان الحق في الصورة الطبيعية والعنصرية الشاملتين لجميع
انواعها وما بقيت صورة الا ويرى الحق عينها من حيث اتحاد الظاهر
بالمظهر وهذه المعرفة الجامعة بين التنزيه والتشبيه هي المعرفه التامة
التي جات بها الشرايع المنزلة من عند الله وحكمت بهذه المعرفة اي بصحة
هذه المعرفه من حيث اشتمالها على تجويز التشبيه على ما تزهده العقل والباس
ما ليس له صورة عند العقل نوعا من الصور الاوهام كلها وان لم يكن في
هذه المادة وانقاد اصحاب الاوهام لحكمها الا ان الوهم يستشرف الى ما ورا
موجبات الافكار ولا ينقاد للقوى الفكريه فيجوز الحكم على المطلق بالمقيد وعلى
المنزه عن الصورة بالصورة وبالعكس وكذا الحكم بالشاهد على الغايب وبالعكس
ولذلك اي لكون الوهم حاكما بالتشبيه خلاف ما يحكم به العقل من التنزيه
والباس الصور لما ليس له صورة عند العقل وانقياد صاحب الوهم لحكمه

كانت الاوهام اقوى سلطانا في هذه النشاة من العقول لان العاقل ولو
بلغ ما بلغ مما هو منتهى مبلغ العقل لم يخل عن حكم الوهم عليه بخلاف ما حكم
العقل عليه والتصور عن التصور اي ولم يخل عن الدخول في الصور وقبولها فيما
عقل اي في معقولاته الصرفة الخالية عن الصور فالوهم هو السلطان الاعظم
في هذه الصورة الكاملة الانسانيه وبه اي بالوهم وما يحكم به جاءت الشرايع
المنزلة من عند الله فشبهت الشرايع ونزهت شبهت في مقام التنزيه
بالوهم وحكمه اذ الوهم يلبس المعاني المنزهة عن الصور نوعا من الصورة ونزهت
في مقام التشبيه بالعقل وحكمه اذ العقل يجرد المعاني المنزهة في حد ذواتها
عن الصور التي البسها الوهم لها فارتبط الكل اي كل من العقل والوهم بالكل
اي بكل واحد من التنزيه والتشبيه اما ارتباط العقل بالتنزيه فظاهر
واما ارتباطه بالتشبيه فحكمه برفعه واما ارتباط الوهم بالتشبيه فظاهر
واما ارتباطه بالتنزيه فحكمه برفعه هذا اذا كان الكل افراديا واما اذا كان
مجموعيا فمجموع افراد كل من التنزيه والتشبيه كل وكل من الكليين مرتبط بالاجزا
بسبب ارتباط اجزا كل منهما باجزا الآخر فلم يمكن وفي النسخة المقروءة للمقابله
بالاصل فلم يتمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه اما الاول
فكما قال تعالى ليس كمثله شي فنزه لان نفي المماثلة عن مثله يوجب نفي المماثله
عن نفسه بالطريق الاولى او بان نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل لانه لو
كان له مثل يلزم ان يكون لمثله مثل وهو نفسه ولو قيل بزيادة الكاف
على خلاف الظاهر فالامر ظاهر وشبه لانه اثبت له مثلا ونفى ان يكون
لمثله مثل فاثبات المثل تشبيه واما الثاني فكما قال تعالى وهو السميع
البصير فشبه فانه اثبت له ما هو ثابت للخلق اعني السمع والبصر

ونزه ايضا بحصر السمع والبصر فيه فلا شركه او باثباتهما له فان ذلك تنزيه
له عن الانحصار في التنزيه وهو كمال التنزيه ولم يقل ونزه اكتفا بما سبق من
انه لا يخلو تشبيه عن تنزيه وهي اي قوله ليس كمثله شي اعظم ايه تنزيه
نزلت ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف اي بسبب ادخال الكاف
على المثل فانه يدل بحسب الظاهر على اثبات المثل فهو اعلم العلما بنفسه
وما عبر عن نفسه الا بما ذكرناه ثم قال سبحان ربك رب العزة عما يصفون
ولا يصفونه الا بما تعطيه عقولهم من الصفات التنزيهية فنزه نفسه
عن تنزيههم اذ حددوه بذلك التنزيه وجعلوه متميزا عن الاشيا محدودا
متمايزا عنها وذلك التحديد لقصور العقول من حيث انظارها الفكريه
عن ادراك مثل هذا الذي ذكرناه من اشتمال كل تنزيه على تشبيه وكل
تشبيه على تنزيه فهو سبحانه مشبه في مجالي صفاته كما انه منزه
في حقيقة ذاته ثم جاءت الشرايع كلها بما يحكم به الاوهام من التشبيه
فلم تخل من الاخلا اي لم تخل الشرايع الحق سبحانه عن صفة تظهر فيها
اي من شانه الظهور فيها من الصفات التشبيهية التي تنفيها العقول
بنظرها الفكري بل ذكر الكل بعضها بالصريح وبعضها بالمقايسة كالاستوا
على العرش والاختصاص بالفوقيه واثبات بعض الجوارح كاليد وغيرها
من القوى لذا قالت الشرايع وبذا جاءت فعملت الامم اي جرت على ذلك
فاعطاها الحق التجلي في الصور التشبيهية فلحقت اي الامم بالرسل وراثة
لا اصالة فنطقت اي الامم بما نطقت به رسل الله من صفتي التنزيه
والتشبيه الله اعلم حيث يجعل رسالاته اصالة ووراثة ولما ذكر رضي
الله عنه هذا الكلام على سبيل الاقتباس من قوله تعالى واذا جاءتهم ايه

قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته
اراد ان يبين فيه ما يحتمله من صورتي التنزيه والتشبيه بالبدل لما هو بصدد
بيانه فقال **فالله** في الله **اعلم** في الاية المذكورة **بوجهين له** وجهان **وجه**
بالخبرية الى رسل الله بان يكون المسند اليه في اوتي ضمير الرسول ورسل الله
مبتدا والله خبره واعلم حيث يجعل رسالاته خبر مبتدا محذوف اي هو
اعلم ولا يخفى ما في حمل الله على رسل الله من التشبيه **وله وجه بالابتدا اي الله اعلم** ١١ اسم
حيث يجعل رسالاته كما هو الظاهر من غير تكلف ولا تشبيه في هذا المعنى
بل فيه تمييز بين الله ورسله وهو عين التنزيه **وكلا الوجهين حقيقة ثابتة**
متحققة **فيه** اي في هذا الكلام لا تفاوت بينهما في اصل الانفهام من اللفظ وان
اختلفا بحسب الحذف والاضمار والوضوح والخفا **ولذلك** اي لتحقق هذين
الوجهين في هذا الكلام **قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه**
لان احد الوجهين ناظر الى التنزيه والاخر الى التشبيه فبالنظر الى مجموعهما تنزيه
في تشبيه وتشبيه في تنزيه واذا قد وصلت الى هذا المقام واطلعت على ما في
الوجه الاول من التكلف والتعسف ورأيته محلا ان يطعن به الطاعنون
المجمدون على الظواهر من الشيخ رضي الله عنه بل وجدت على حاشية بعض
الشروح بخط بعض الاكابر ان يحمل ابلغ الكلام وافصحه على مثل هذا التوجيه الذي
ينبو عنه الطبع السليم والعقل المستقيم من غير ضرورة في غاية التعسف بل لا ١ عنهم
يكاد يصح بوجه اصلا اصابني هم عظيم لمكان اعتقادي بعلو شان الشيخ فبينا
انا في ذلك اذ القي في قلبي بغتة على وجه الاجمال محمل لكلامه رضي الله عنه من غير
ارتكاب تكلف وتعسف وحين امعنت النظر فيه وفصلته انشرح له صدري
واطمان له قلبي وهو ان اهل الاشارة كثيرا ما يفهمون من الكلمات القرانية وغيرها

معاني

معاني لا يساعدها عليها ما يسبقها من الكلمات الاخر وما لا يلحقها بل يفهمونها
مع قطع النظر عن السابق واللاحق فاذا كان القاري من اهل الاشارة وقرا هذه الاية
الى ان وصل الى قوله رسل الله الله ووجده على صورة المبتدا والخبر لم يبعد ان يفهم
منه ان رسل الله هم الله من غير حاجة في فهم هذا المعنى الى حذف ولا اضمار
ولا تقدير ويكون لاسم الله في الله اعلم وجهان وجه الخبرية نظرا الى المعنى
المفهوم بلسان الاشارة ووجه الابتدا نظرا الى المعنى المراد بلسان العبارة وما
احسن حينئذ استرداف بيان الوجهين بقوله وكلا الوجهين حقيقة
فيه اي كلا الوجهين متحققة ثابتة في اسم الله او في هذا الكلام من غير انفكاك
احدهما عن الاخر ولذلك اي لتحققهما على هذا الوجه قلنا بالتشبيه في التنزيه
وبالتنزيه في التشبيه **وبعد ان تقرر هذا** القدر من صور التنزيه والتشبيه
١١ المنتقد **فنرخي الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد** وهو المتحكم بعقله على كلام
اوليا الله بالبعد والتزييف **والمعتقد** وهو المؤمن باحوالهم فما علمه
آمن به وما اشكل عليه فوض الى عالمه وقيل المنتقد هو الذي ينقد بنظره
العقلي فرايد الحقايق والمعارف ويذهب اليها كما هو سبيل الحكما والمتكلمين
وهو صاحب التنزيه لا حظ له في التشبيه اصلا والمعتقد الذي يعتقد
ظاهر ما انزل من الكتاب بلا تاويل فيه ولا تدبر ويفتش عنه كما قيل الاستوا
معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسوال عنه بدعة وهو
تشبيه الصرف الذي لا حظ له في التنزيه اصلا ولا بد للمحقق من تمكينهما
فيما هما عليه بارخا الستور واسدال الحجب **وان كانا من بعض صور المتجلي**
فيه الحق بصفة العلم **ولكن امرنا بالستر** وان لا نظهر للناس الا ما هو على قدر
عقولهم وانما امرنا بالستر **لتظهر تفاضل استعداد الصور** في الظهار

احكام المتجلي فيها واعطايها لوازمها من غير تعرف امر خارج عنها فيه ولتطهر
ان المتجلي في صورة المايكون بحكم استعداد تلك الصورة فيثبت على
البنا للفاعل اي يتثبت استعداد تلك الصورة او على البنا للمفعول اي ينسب
اليه اي الى المتجلي ما يعطيه الضمير المنصوب اما عايد الى المتجلي او الى ما
الموصوله حقيقتها اي حقيقة تلك الصورة ولوازمها لابد من ذلك
مثل من يرى الحق في النوم ولا ينكر هذا وانه بكسر الهمزة عطفا على جمله لابد
او بفتحها عطفا على هذا اي وانه اى المرئي في النوم لا شك الحق عينه فالحق
عينه خبران ولا شك معترضه بين اسمه وخبره فتتبعه لوازم تلك
الصورة اي اعراضها الخارجة عن ذاتها كالوضع والمقدار واللون وحقايقها
اي ذاتياتها المقومه لها التي تجلى الحق فيها في النوم الموصول اما صفه
للصورة او للوازمها وحقايقها ثم بعد ذلك اي عند التيقظ والانتباه
يعبر اي يجاوز عنها اي عن تلك الصورة الى امر آخر يقتضي التنزيه عن
الصورة واحكامها عقلا اي من حيث العقل فان العقل من حيث هو لا يحكم
الا بتنزيهه عن الصور واحكامها فان كان الذي يعبرها ذا الكشف وعيان
ممن له قلب او ايمان وتقليد ممن القى السمع وهو شهيد فلا يجوز عنها الى التنزيه
فقط بل يعطيها حقها من التنزيه بان يقول هذه الصورة باعتبار ما هي
صورة له منزه عن الصور الحسية والمثاليه والعقليه كلها ومما ظهرت
فيه اي ويعطي حقها من الصفات التشبيهية التي ظهرت فيه اي في الحق
سبحانه من جهة ظهوره في هذه الصورة بان يقول الحق سبحانه وان كان بحسب
ذاته منزها عن هذه الصورة واحكامها لكن بحسب ظهوره في هذه الصورة عينها
واحكامها احكامه فلا ينفيها عنه مطلقا واذ قد عرفت ان الله في ابدا علم ذو

وجهين

وجهين ناظر احدهما الى التنزيه والاخر الى التشبيه واتضح عندك سر التنزيه
والتشبيه بمثال اورد هنالك فالله المشير احد وجهيه الى التنزيه والاخر الى
التشبيه واتضح معناهما غاية الاتضاح بواسطة المثال المذكور فهو في وضوح
الدلالة عليهما على التحقيق عبارة اى كالعبارة لا اشارة لانه لا خفا به لكن كونه
في وضوح المعنى كالعبارة انما هو لمن فهم الاشارة لا للمتجمد على العبارة خصوصا
على الوجه الذي حملنا كلامه رضي الله عنه عليه فان فيه اشارة الى اشارة ولا بعد
ان يحمل ذلك قرينة عليه ولما انجر كلامه رضي الله عنه الى ان استعداد ذات
الصور منفعلة في اظهار احكام الحق المتجلي فيها وانها تعطي الحق ويثبت
اليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها وهذا نوع تاثير من الصورة في الحق المتجلي
فيها اراد ان يبين ان المؤثر في الحقيقة ما هو والمؤثر فيه ما هو فقال وروح
هذه المسئلة اي مسئلة التاثير والتاثر وفي بعض النسخ وروح هذه الحكمة ومعناه
ان ما ذكر روح هذه الحكمة لكن باعتبار هذه المسئلة لكن المعول عليه المطابق للنسخة
المقروة عليه رضي الله عنه هو الاول ان الامر اي امر الوجود ينقسم الى مؤثر
يستند اليه ايجاد الاثر ومؤثر فيه يستند اليه قبول الاثر ولهما عبارتان
يعبر عنهما بهما فالعبارة المعبر بها عن المؤثر هو الاسم الله والعبارة المعبر بها
عن المؤثر فيه هو العالم والى ذلك اشار بقوله فالمؤثر بكل وجه من الوجوه
الاسمائية وعلى كل حال من احوال المؤثر فيه وفي كل حضرة من الحضرات الالهية
والكونية هو الله والمؤثر فيه بكل وجه له الى الحق سبحانه باعتبار حقيقته
او باعتبار وجوده وعلى كل حال من احواله المتغيرة المتبدلة بعد الوجود وفي كل
حضرة هو العالم فاذا ورد عليك شي من الاثار فالحق كل شي باصله الذي
ناسبه اي يناسب الاصل ذلك الشي او بالعكس فان المناسبة نسبة بين بين

فان الوارد اثر لا بد ان يكون فرعا عن اصل كما كانت المحبة الالهية للعبد فرعا
عن النوافل من العبد فهذا اثر بين مؤثر هو النوافل وبين مؤثر فيه هو الحق سبحانه
بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة فالمؤثر الله فان ساير النوافل انما هو باعتبار انها
افعال وجودية مؤثرة مستندة الي الحق سبحانه ولكن في مظهر العبد فهي من حيث
انها امور وجودية موثرة مستندة الى الحق سبحانه ولو كان فيها نقص وقصور
فهو مستند الي استعداد العبد والتاثير لها انما هو من الحيثية الاولي لا غير والمؤثر
فيه العبد فانه لا شك انه لا يحدث في الجناب الالهي من حيث مرتبته الجمعية
امر فالذي يترتب النوافل هو ظهور آثار المحبة الالهية في العبد فالمتاثر العبد
لا الحق وكذلك كان الحق سمع العبد وبصره وساير قواه فرعا عن هذه المحبة
المتفرعة عن النوافل فهذا اي كون قوى العبد عين الحق اثر مقرر بين المؤثر الذي
هو المحبة الالهية وبين الموثر فيه الذي هو العبد ولا يقدر علي انكاره اي انكار
ذلك الاثر الذي هو كون قوى العبد عين الحق لثبوته شرعا للحديث الوارد
في قرب النوافل ان كنت مؤمنا بما ثبت بالشرع ايمانا حقيقيا بدعوى اليه
قوة اليقين بالشارع من غير ان يبقي فيك دغدغة من جانب العقل او الوهم
لا تقليدا يا سعتك عليه الاعراض العاجلة او حسن الظن لمن القاه اليك مع بقا
دغدغة من العقل واما العقل السليم اي صاحبه وهو صاحب القلب
الساذج من العقايد الفاسدة الباقي علي الفطرة الاصلية فهو اما صاحب
تجل الهي في مجلا طبيعي بان يجلي عليه في مجلى من المجالي الطبيعية فيكشف
عليه كيفية تجليه فيه وكونه عينها من وجه وغيرها عنها من وجه فيعرف
ما قلناه من كون قوي العبد عين الحق او تجلي عليه في مجلاه الطبيعي ونشأته
العنصرية باسمه العليم فتأيد عقله السليم بهذا التجلي فادرك العقايد

علي ما هي عليه فيعرف ما قلناه من غير ان يبقى الوهم عليه حكم واما مومن مسلم يؤمن
به اي بما قلناه كما ورد في الحديث الصحيح ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل
حتى احبه الحديث ولكن لا يخلو عن وسوسة بحث وتفتيش عما امن به وسلم
ولا بد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث اي الذي هو في صدد بحث
وتفتيش فيما جا به الحق في هذه الصورة التي يجلي فيها الحق نوما او يقظة
من معنى التشبيه لانه مؤمن بها بما فيه من معني التشبيه والحكم بالتشبيه
انما هو من الوهم فاذا حكم عليه الوهم به وانقاد له اطمان فقوله فيما
جا به الحق يحتمل ان يكون متعلقا بحكم او بالباحث واما غير المؤمن
بما جا به الحق من صور التشبيه فيحكم علي الوهم بانه كاذب في حكمه ولكن
حكمه هذا على الوهم انما هو بالوهم فيتخيل بنظره الفكري انه قد احال
على الله ما اعطاه ذلك التجلي في الرؤيا او غيرها من معنى التشبيه والوهم
في ذلك الحكم لا يفارقه فان الحكم بهذا الحكم هو الوهم فهو يصدقه من
حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه وعن ان الحاكم فيه وهمه ومن ذلك
القبيل اي من قبيل حديث قرب النوافل من حيث الدلالة على مؤثر وموثر
فيه قوله تعالى ادعوني استجب لكم وكذا قوله حيث قال تعالى
واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعاني
اذ لا يكون مجيبا كما في الاية الثانية الا اذا كان اي وجد من يدعوه
بل دعوته ولا يكون مستجيبا كما في الاية الاولي الا اذا وجد دعا الداعين
فالدعا في الآيتين هو المؤثر والمجيب هو المؤثر فيه اذ لولا الدعا لم يكن الاجابة
ولا الاستجابة فلا بد هاهنا من داع موثر ومجيب موثر فيه مختلفين
بالصورة وان كان عين الداعي عين المجيب بحسب الحقيقة فلا اختلاف في اختلاف

الصور فيهما اي الداعي والمجيب صورتان بلا شك فالصورة التي هو الداعي
صورة كونية انسانية الذي هو الله والحاو التاثر الى العبد فيما سبق والصورة
التي هو المجيب صورة الهيه اسمائية وقد عرفت كيفية الحال الاثر الى المؤثر
الحقيقي الذي هو الله والحاق التاثر الى العبد فيما سبق فقس الحال هاهنا
عليه ثم لما انجر كلامه الي وحدة عين الحق سبحانه وكثرة مظاهره اورد له
مثالين احدهما ان نسبة عينه الواحدة الي الصور المتكثرة المتغايرة كنسبة النفس
الواحدة الشخصية الي بدنها المتكثر بصور اعضايه المتغايره والثاني ان نسبتها
الي الصور المتكثره كنسبة الكلي الي جزئياته فالي الاول اشار بقوله وتلك
الصور المتكثرة المتغايرة كلها كالاعضا المتكثرة المتغايرة لزيد اي لبدنه
فمعلوم ان زيدا باعتبار نفسه الناطقة حقيقة مجردة واحدة شخصية
وان يده التي هي واحدة من اعضا بدنه ليست صورة رجله ولا راسه
ولا عينه ولا حاجبه فهو الكثير الواحد الكثير بالصور اي بصور اعضا
بدنه الواحد بالعين اي عين حقيقته المجردة الشخصية فكما ان كثرة
صور اعضا البدن لا يقدح في وحدة تلك الحقيقة فكذلك كثرة الصور
الكونيه لا يقدح في وحدة العين الواحدة والى الثاني اشار بقوله وكالانسان
فانه بالعين اي بعين الحقيقة النوعية الانسانيه واحد بلا شك
ولا تشك ان عمرا ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر وان اشخاص هذه
العين الواحدة لا تتناهى وجودا فهو اي الانسان وان كان واحدا بالعين
فهو كثير بالصور والاشخاص فكما ان كثرة الصور والاشخاص لا يقدح
في وحدة حقيقة النوعية كذلك كثرة الصور الكونية المظهريه لا تقدح
في وحدة العين الظاهرة ثم اوضح ذلك زيادة ايضاح بقوله وقد علمت

قطعا ان كنت مومنا حقا بما دل عليه صحاح الاحاديث النبويه صلى الله عليه
وسلم على مصدرها ان الحق عينه يتجلي في القيامة في صورة فيعرف ثم
يتحول في صورة فينكر ثم يتحول عنها في صورة فيعرف وهو هو المتجلي
ليس غيره في كل صورة ومعلوم ان هذه الصورة ما هي تلك الصورة الاخري
فكان العين الواحد قد قامت مقام المراة في اراءة الصور المتخالفه فاذا نظر
الناظر فيها الي صورة معتقده في الله عرفه فاقر به واذا اتفق ان يرى
فيها معتقد غيره انكره كما يرى في المراة صورته وصورة غيره فالمراة
عين واحدة والصور كثيرة في عين الرائي وليس في المراة صورة منها
جملة واحدة اما في المثال فلما دل على بطلان القول بانطباع الصور فيها واما
في الممثل فلتنزهها عن صور التعينات كلها مع كون المراة لها اثر في الصور
بوجه ما وما لها اثر فيها بوجه اخر فالاثر الذي لها في الصور كونها ترد
الصور متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض بحسب
تغيرها في هذه الامور فاذا كانت المراة صغيرة رؤيت الصورة صغيرة
وعلى هذا القياس الكبر والطول والعرض فلها اي للمراة اثر في المقادير اي مقادير
الصور وذلك الاثر راجع اليها اي الي المراة وانما كانت هذه التغيرات
منها اي من المراة لاختلاف مقادير المرائي في الصغر والكبر والطول
والعرض كما عرفت فعلي هذا المراة مثال لاستعدادات التجلي لهم او للحضرات
الاسمائية واذا اردت مثالا للتجلي الذاتي او الاسمائي فانظر في هذا المثال
المورد للعين الواحدة والصور المتكثرة مراة واحدة من هذه المرائي لا ينظر
نصفه التي هكذا في النسخة المقروة عليه رضي الله عنه اي انظر مراة واحدة
من المراى لا تنظر الجماعة اي جماعة منها اكثر من الواحد اي وجه وجهك الي

الوحدة الصرفة التي لم يكن فيه شايبة كثرة وهو اي النظر الى مراة وجه
نظرك الى الحق سبحانه من حيث كونه ذاتا واحدة من غير نظر الى كثرة
الاسما فهو اي الحق من حيث هذه الحيثية غني عن العالمين فلا ينفيك في
نظرك بل ينفسك عن نفسك فانك من العالم واما اذا نظرت اليه من حيث
الاسما الالهيه فذلك الوقت يكون الحق فيه من حيث كثرة تلك الاسما
كالمراي المتكثره للعين الواحدة الظاهرة في الحضرات الاسمائية واي اسم الهي
استعددت بالاشراف على الفنا فيه لمظهريته او استعد غيرك اذا نظرت
فيه اي في شانه نفسك اي حالها او نظر من نظر هل يظهر في الناظر ذلك
الاسم فانما يظهر في الناظر كان من كان حقيقه ذلك الاسم لا وجهه
ورسمه كما اذا حصل العلم به بالفكر والنظر وظهور الاسما الالهية وتجليها
على الناظر بحقايقها يوجب فناه عن نفسه فانه حينئذ كالمراة لها والمراة
من حيث هي مراة معدومة عن نظر الراي واما التجلي الذاتي فهو اولى بذلك
فهكذا هو الامر اي امر الفنا في التجلي الذاتي والاسمائي فلا تجزع من هذا الفنا
في التجلي الذاتي او الاسمائي ولا تخف من ورود الهلاك على نفسك فان الله
يحب الشجاعة ولو على قتل حية اشارة الى قوله عليه السلام ان الله يحب
الشجاعة ولو على قتل حية وليست الحية التي هي عدو لك وتحب قتلها
سوى نفسك والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة اي الحية حية
في حد ذاتها بامرين احدهما الصورة والاخر الحقيقة والتي لا تقتل اي لا تزال
عن نفسه بان تنعدم مطلقا وان افسدت الصورة في الحس فان الحقيقة
باقية في العالم العقلي والصورة غير منحصرة في الحسيه واذا زالت
الصورة الحسية جاز ان يجعل له صورة اخرى والى ذلك اشار بقوله

فان الحد يعني الحقيقة المحدوده الموجوده في العالم العقلي من حيث انها موجودة
في العلم يضبطها اي يضبط نفسها عن التفرق والشتات والخيال المنفصل
لا يزيلها عن الصورة المثاليه وان زالت عنها الصورة الحسيه وانما لم يتعرض
للوجود الروحاني لان وجود روح مجرد لكل حيوان زائل عن الحس غير معلوم
واذا كان الامر على هذا اي على ان الحد يضبطها والخيال لا يزيلها فهذا هو الامان
من الله على الدواب والعبرة حين لا يقهرها بالاعدام مطلقا والنعمه
اي الحية المحروسة التي يحرسها ويحفظها من طريان الهلاك لها فانك لا تقدر
على فساد الحدود اي حقايقها ولا على ازالة صورها المثاليه عن عالم
المثال ولا على اعدامها عن عالم الارواح ان كانت ذات ارواح مجردة راي
عزة اعظم من هذه العزة بل يقدر على افنا صورتها الحسية والحقيقة
باقية مع صورها التي لها في ساير العوالم متخيل بالوهم الكاذب انك
قتلت وافنيت المقتول بالكلية والعقل والوهم الصادق اي بحكمها
لم تزل الصورة اي صورته العقلية موجودة في الحد بل صورته المثالية
في عالم المثال وصورته الروحانيه في عالم الارواح ان كان ذا روح مجرد
فا قتلته بالحقيقة حيث قتلته بالصورة والدليل على ذلك اي ما
يدل على مثل ذلك من نفي الفعل بحسب الحقيقة واثباته بحسب الصورة
قوله تعالى وما رميت اذ رميت اي ما رميت حقيقة اذ رميت
صورة ولكن الله رمى والعين ما ادركت الا الصورة المحمدية التي
ثبت لها الرمي في الحس وهي اي الصورة المحمدية هي التي نفى الله الرمي
عنها اولا ثم اثبته لها وسطا ثم عاد بالاستدراك ان الله هو الرامي
في صورة محمدية ولا بد من الايمان بهذا فانظر الى هذا المؤثر بفعل

الربي كيف نزل عن مرتبته للجمعية حتى انزل نفسه يعني الحق في صورة
محمدية والحبر الحق بنفسه بالرفع تاكيد للحق عبارة بذلك لما قال
احد منا عمد ذلك بل قال عن نفسه وخبره صدق والايمان به واجب
سوا ادركت علم ما قال اولم يدركه وما انت عالم ممن له قلب واما مسلم
مومن ممن القي السمع وهو شهيد ومما يدلك على ضعف النظر العقلي
من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون معلولة لمن هي
علة له اي معلولة لمعلولها هذا حكم العقل لاخفا به وما في علم التجلي الا هذا
الذي نذكره وهو ان العلة تكون معلولة لمن هي علة له لان العين واحدة
تعين ظهورها بصورة العلة والمعلول بجواز ان يظهر بصورة معلول المعلول
فكما انها علة لمعلولها يكون معلولة لمعلولها فيكون العلة معلولة لمعلولها
والذي حكم به العقل صحيح في نظر المكاشف ايضا مع التحرير في
النظر اي اذا حرر نظره فيما حكم به العقل وجد ذلك صحيحا لان وجود ذات
العلة سابق على وجود ذات المعلول فلو كان وجود ذات المعلول علة
لوجود ذات العلة لزم الدور وغايته اي غاية العقل في ذلك اي فيما
حكم به الكشف ان يقول اذا راى الامر اي امر امكان كون العلة معلولة
لمعلولها على خلاف ما اعطاه الدليل النظري ان العين بعد ان ثبت
انها واحدة في هذا الكثير من صور العلة والمعلول ومعلول المعلول فمن
حيث هي اي هذه العين الواحدة علة في صورة من هذه الصور لمعلول
ما فلا تكون معلولة لمعلولها في حال كونها علة بل ينتقل الحكم بالعلية
والمعلولية بانتقالها في الصور فينتقل الى صورة معلول المعلول فتكون
معلولة لمعلولها فيصير معلولها علة لها هذا غايته اذا كان قد

اي

اي الامر على ما هو عليه من وحدة العين وكثرة الصور ولم يقف مع نظره
الفكري الغير المودي الى ذلك واذا كان الامر في العلية بهذه المثابة
من التعارض بين العقل والكشف والاحتياج في التفصي عن تناقضهما بامثال
هذه الدقايق فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق وكثرة
احكام العقل المناقضة لما يحكم به الكشف فلا اعقل من الرسل صلوات
الله عليهم فقد جاوا بما جاوا في الخبر عن الجناب الالهي فاثبتوا ما
اثبته العقل وزادوا على ما اثبته العقل ما لا يستقل العقل بادراكه
مما لا يقبله وما يحيله العقل راسا ويقر به في التجلي فاذا خلا بعد التجلي
بنفسه حار فيما راه لانه رجع الى حكم عقله بارتفاع حكم التجلي عنه فعقله
يابى من قبول ما راه وهو لا يشك فيه بحكم التجلي فان كان عبد رب
رد العقل اليه اي الى ما راه وان كان عبد نظر رد الحق الى حكمه اي حكم ٩٧ ... م
العقل لا يكون الا ما دام في هذه النشاة الدنيوية محجوبا عن
نشاته الاخراوية في الدنيا فان العارفين يظهرون هنا كانهم في الصورة
الدنيا لما يجري عليهم من احكامها اي احكام الدنيا والله تعالى قد
حولهم في بواطنهم في النشاة الاخراوية لا بد من ذلك فهم بالصورة
مجهولون لا يظهرون لاحد الا لمن كشف الله عن بصيرته فادرك
اشخاصهم ولحوالهم فما من عارف بالله من حيث التجلي الالهي الا من
حيث نظره العقل الا وهو على النشاة الاخرة فقد حشر في دنياه
ونشر من قبره اي بدنه فهو يرى ما لا يرون ويشهد ما لا يشهدون
عناية من الله ببعض عباده في ذلك فمن اراد العثور على هذه الحكمة
الالياسية الادريسية المنسوبة الي الذي انشاه الله نشاتين

فح

قوله

نشاة النبوة والرسالة فكان نبينا نوح عليه السلام ثم رفع ووسط ونزل
رسولا بعد ذلك فجمع الله له بين المنزلتين فليتنزل اي من اراد العبور
علي هذه الحكمة عن حكم عقله الذي له حكم السما الى شهوته التي لها حكم الارض
وليكن حيوانا مطلقا لا ير احد العقل بالتصرف في الاشيا منقادا للواردات
الرحمانية من مقام الحيوانية حتى يكشف ما يكشفه كل دابة ما عدا
الثقلين فحينئذ يعلم انه قد تحقق بحيوانيته وعلامته علامتان
الواحدة هذا الكشف فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم ويرى الميت
حيا بالحيوة البرزخية والصامت متكلما بالكلمات الروحانية الملكوتية
والقاعد ماشيا بالحركات المعنوية والمثالية والعلامة الثانية الخرس
اي البكم بحيث انه لو اراد ان ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ يتحقق
بحيوانيته وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ عليه
الخرس فلم يتحقق بحيوانيته ولما اقامني الله في هذا المقام تحققت بحيوانيتي
تحققا كليا فكنت ارى واريد النطق بما اشاهده فلا استطيع فكنت
لا فرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون فاذا تحقق بما ذكرناه انتقل
من مقام الحيوانية الى ان يكون عقلا مجردا في غير مادة طبيعية فيشهد
امورا هي اصول لما يظهر في صور الطبيعة علما ذوقيا فان كوشف
على ان الطبيعة التي هي مبدا الكثرة عين نفس الرحمن الذي هو العين
الواحدة في الصور الكثيرة فقد اوتي خيرا كثيرا ضرورة ان نفس الرحمن
هو الوجود الذي هو الخير فاذا شوهد ذلك في الكثير فقد اوتي خيرا
كثيرا وان اقتصر معه اي مع الخرس على ما ذكرناه من مشاهدة امور هي
اصول لما يظهر في الطبيعة فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله

فيلحق

يعني ان الله قتلهم في صوركم وعوادكم شرح

فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك ذوقا حقيقة قوله تعالى
فلم يقتلوهم ولكن الله قتلهم وما قتلهم الا الحديد والضارب والذي
خلف هذه الصورة فبالمجموع وقع القتل والرمي فيشاهد الامور
باصولها وصورها فيكون تاما وان شهد النفس الرحماني الذي هو
اصل الاصول كان مع التمام كاملا فان الكمال هو الوصول الى غايات
الامور وهو الحق في صورة النفس الرحماني الذي يتحد به الكلمات الوجودية
كلها اتحاد الكلمات اللفظية بالنفس الانساني فلا يرى الا الله عين ما يرى
فيرى الرائي عين المرئي وهذا القدر كاف في التحقيق بمقام الكمال وان
كانت مرتبة التكميل قوله والله الموفق لسلوك سبيل مرتبة الكمال والتكميل الهادي
الي سواء السبيل

فص حكمة احسانية في كلمة لقمانية

لما كان لقمان عليه السلام ممن اتاه الله الحكمة والاحسان فعل مما ينبغي فعله
لما ينبغي كما ينبغي وهو من لوازم الحكمة سميت حكمته احسانية ونسبت
اليه اذا شاء الاله يريد رزقا له فالكون اجمعه غذا اعلم ان المشية توجه
الذات الالهية نحو حقيقة الشي ونفسه اسما كان ذلك الشي او صفة
او ذاتا والارادة تعلق الذات الالهية بتخصيص احد الجائزين من طرفي
الممكن اعني وجوده وعدمه فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهية نحو
صفة الارادة ومشية الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفي الممكن
كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك التوجه والاقتضا مشية الارادة
فهذا وجه تعلق المشية بالارادة فمعنى البيت اذا توجهت الذات الالهية
نحو صفة الارادة ليتعلق تخصيص وجود الرزق وترجيحه على عدمه
ليكون رزقا لله تعالى فالكون اي المكونات باجمعها غذا له سبحانه

...ما كانت المكونات غذا لانه تعالي من حيث اسماه وصفاته لا يظهر في الاعيان
...لها كان ذات المغتذي لا ينمو الا بالغذا فظهور اسمايه وصفاته بالمكونات
...منزلة نما المغتذي فانهما يشتركان في معنى الزيادة على الذات واذا كان
...الفعل الذي وقع في بيان معني الاحسان منقسما الى الفرايض والنوافل
...الفرايض يورث قربا يكون العبد فيه باطنا والحق ظاهرا والنوافل تورث
...يكون الحق فيه باطنا والعبد ظاهرا ونسبة الباطن الى الظاهر حينئذ كان
...نسبة العبد الى المغتذي فتارة يكون العبد رزقا للحق وتارة يكون الحق
...رزقا للعبد فلا يبعد ان يكون هذا البيت اشارة الي قرب الفرايض الذي يكون
...الحق فيه ظاهرا والعبد باطنا كما لا يبعد ان يكون البيت الثاني اشارة الي
...قرب النوافل الذي يكون الحق فيه باطنا والعبد ظاهرا فقوله يريد رزقا
...مفعول المشية بحذف ان الناصبة واثرها وان شا الاله يريد رزقا
...له فهو الغذا كما نشا لاختفايه بصورتنا كما ان الغذا يختفي بصورة المغتذي
...ايجاده للموجودات ليس الا اختفاوه بصورتها مشيته ارادته
...هما متحدتان بالنسبة الى هويته الغيبية الذاتيه ولكن للمشية تقدم
...على الارادة كما عرفت فقولوا بها اي كونوا قايلين بالاراده ومغايرتها
...للمشية بمكان ذلك التقدم وقوله قد شاها في المشا حال من الضمير
...اشارة الى تعليل القول بمغايرة الارادة للمشية فانه لو لم يكن بينهما
...مغايرة كيف تتعلق المشية بالارادة ويحتمل ان يكون المعني فقولوا بسبب
...الارادة ومغايرتها للمشية بواسطة تقدم الذاتي هذا القول اعني قد شاها
...في المشا فيكون هذا القول على هذا التقدير مفعول القول وكان المشا في موضعه
...الاول والثاني من هذه الابيات في النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه مقيدا

بضم

بضم الميم وفي موضعه الثالث بفتحها وكانه بضم الميم اسم مفعول من الثلاثي
على صيغة من المزيد على خلاف القياس ويحتمل المصدرية لان قياس المصدر الميمي
من المزيد صيغة اسم المفعول وبفتح الميم مصدر ميمي من الثلاثي ويحتمل ان
يكون المعنى اسم المفعول يريد زيادة اي يريد تارة زيادة الوجود على الماهية
وهي الايجاد ويريد تارة نقصا اي نقص الوجود عن الماهية وهي الاعدام فالارادة
اذا تعلقت بالماهية يرجح تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف
المشية فان متعلقها نفس الماهية من غير ترجيح لاحد جانبيها والى هذا اشار
بقوله وليس مشاه الا المشا اي وليس متعلق المشية في الحالين الا نفس
متعلق المشية لما عرفت او ليس المشية الا المشية في الحالين لعدم التغير
في متعلقها وانما قدر الميم من المشا في موضعه الثالث بالفتح لئلا يلزم الايطا
اعني التكرار في القافيه وهو مرفوع على انه اسم ليس والمقدم عليه منصوب
على انه خبرها ولا يجوز العكس ولا يلزم الاقوا في القافيه وهو اختلاف الروي
بالحركة فهذا اي الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشية على الارادة وامكان
الاختلاف في متعلق الارادة دون المشية هو الفرق بينهما ~~بحق~~ من
وجه وهو وجه اتحادهما بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعينهما
سوا قال الله تعالى ولقد اتينا لقمان الحكمة ومن يوتي الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا فلقمان بالنص ذو الخير الكثير بشهادة الله له
بذلك اي بكونه ذا الخير الكثير والحكمة قد تكون متلفظا بها كالاحكام
الشرعيه وقد يكون مسكوتا عنها كالاسرار الالهيه المسنون عن غير اهلها
فالمنطوق بها مثل قول لقمان لابنه يا بني انها اي القصه ان تك مثقال
حبة بالرفع كما هو قراة نافع وحينئذ كان تامة وتانيثها لاضافة المثقال

٧ تحقيق م

ما يريد ان المشية تتعلق بالايجاد والاعدام والارادة تختص بالايجاد لا غير فهذا هو الفرق بينهما من حيث ... الاحدية ومتعلقهما واحدة ... حقيقتهما ... صح

وانما كانت المكونات غذا لانه تعالي من حيث اسماه وصفاته لا يظهر في الاعيان
الا بها كما ان ذات المغتذي لا ينمو الا بالغذا فظهور اسمايه وصفاته بالمكونات
بمنزلة نما المغتذي فانهما يشتركان في معنى الزيادة على الذات واذا كان
الفعل الذي وقع في بيان معني الاحسان منقسما الى الفرايض والنوافل
والفرايض يورث قربا يكون العبد فيه باطنا والحق ظاهرًا والنوافل يورث
قربا يكون الحق فيه باطنا والعبد ظاهرا ونسبة الباطن الى الظاهر حينئذ كان
نسبة العبد الى المغتذي فتارة يكون العبد رزقا للحق وتارة يكون الحق
رزقا للعبد فلا يبعد ان يكون هذا البيت اشارة الي قرب الفرايض الذي يكون
الحق فيه ظاهرًا والعبد باطنًا كما لا يبعد ان يكون البيت الثاني اشارة الي
قرب النوافل الذي يكون الحق فيه باطنا والعبد ظاهرا فقوله يريد رزقا
مفعول المشية بحذف ان الناصبة واثرها **وان شا الاله يريد رزقا
لنا فهو الغذا كما نشا** لاختفايه بصورتنا كما ان الغذا يختفي بصورة المغتذي
لان ايجاده للموجودات ليس الا اختفاوه بصورتها **مشيته ارادته**
لانهما متحدتان بالنسبة الى هويته الغيبية الذاتية ولكن للمشية تقدم
ذاتي علي الارادة كما عرفت **فقولوا بها** اي كونوا قايلين بالارادة ومغايرتها
للمشية بمكان ذلك التقدم وقوله **قد شاها فهي المشا** حال من الضمير
في بها اشارة الى تعليل القول بمغايرة الارادة للمشية فانه لو لم يكن بينهما
مغايرة كيف تتعلق المشية بالارادة ويحتمل ان يكون المعني فقولوا بسبب
الارادة ومغايرتها للمشية بواسطة تقدم الذاتي هذا القول اعنى قد شاها
فهي المشا فيكون هذا القول على هذا التقدير مفعول القول وكان المشا في موضعه
الاول والثاني من هذه الابيات في النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه مقيدا

بضم

بضم الميم وفي موضعه الثالث بفتحها وكانه بضم الميم اسم مفعول من الثلاثي
على صيغة من المزيد على خلاف القياس ويحتمل المصدرية لان قياس المصدر الميمي
من المزيد صيغة اسم المفعول وبفتح الميم مصدر ميمي من الثلاثي ويحتمل ان
يكون المعنى اسم المفعول **يريد زيادة** اي يريد تارة زيادة الوجود على الماهية
وهي الايجاد **ويريد** تارة **نقصا** اي نقص الوجود عن الماهية وهي الاعدام فالارادة
اذا تعلقت بالماهية يرجح تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف
المشية فان متعلقها نفس الماهية من غير ترجيح لاحد جانبيها والى هذا اشار
بقوله **وليس مشاه الا المشا** اي وليس متعلق المشية في الحالين الا نفس
متعلق المشية لما عرفت او ليس المشية الا المشية في الحالين لعدم التغير
في متعلقها وانما قدر الميم من المشا في موضعه الثالث بالفتح ليلا يلزم الايطا
اعني التكرار في القافية وهو مرفوع على انه اسم ليس والمقدم عليه منصوب
على انه خبرها ولا يجوز العكس ولا يلزم الاقوا في القافية وهو اختلاف الروي
بالحركة **فهذا** اي الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشية على الارادة وامكان
الاختلاف في متعلق الارادة دون المشية هو **الفرق بينهما** ~~بحق~~ **من
وجه** وهو وجه اتحادهما بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية **فعينهما
سوا** ١٥ قال الله تعالى **ولقد اتينا لقمان الحكمة ومن يوتى الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا فلقمان بالنص ذو الخير الكثير بشهادة الله له
بذلك** اي بكونه ذا الخير الكثير **والحكمة قد تكون متلفظا بها** كالاحكام
الشرعية **وقد تكون مسكوتا عنها** كالاسرار الالهية المسكوت عن غير اهلها
فالمنطوق بها **مثل قول لقمان لابنه يا بني انها** اي القصة **ان تك مثقال
حبة** بالرفع كما هو قراة نافع وحينئذ كان تامة وتانيثها لاضافة المثقال

الي الحبه من خردل اي مقدار ما هو اصغر المقادير التي يوزن بها الاشيا من جنس
الخردل الذي هو اصغر الحبوب المقتاته فتكن في صخرة هي اصلب المركبات
واشدها منعا لاستخراج ما فيها او في السموات مع بعدها او في الارض مع طولها
وعرضها يات بها الله للاعتدا بها فهذه حكمة منطوق بها ومن ان جعل
اي لقمن الله هو الاتي بها وقرر الله ذلك في كتابه ولم يرد هذا القول
علي قايله لا عقلا ولا شرعا واما الحكمة المسكوت عنها فعلمت بقرينة الحال
فكونه سكت عن الموتي اليه بتلك الحبه فما ذكره ولا قال لابنه يات بها
الله اليك اوالي غيرك فارسل الاتيان عاما غير مخصوص معين بتعيين
الموتي اليه كما بين الاتي وهو الله سبحانه والماتي به مثقال حبة من خردل
وجعل الموتي في السموات ان كان فيها او في الارض ان كان فيها تنبيها للنظر
الناظر في قوله والله وهو الله في السموات وفي الارض حين سكت له وسهل
اليه من قوله او في السموات او في الارض وشاهد سريان هويته العينيه
باحديه جمعها الاسمائية في جميع الموجودات العلويه والسفليه والروحانيه
والجسمانيه فيعلم من ذلك ان الحق عين كل موجود عيني ولما وقعت الاشاره
من الحكمة المنطوق بها الى الموجودات العينيه ناسب ان يشار بما يقابل الحكمة
المنطوق بها اعني الحكمة المسكوت عنها الي ما يقابل الموجودات العينيه
اعني الموجودات العلميه الغير الخارجة من العلم الي العين فانها في حكم المسكوت
عنها حيث لم تذكر بالذكر الوجودي ولا شك ان وجود الموجودات العلميه
ليس بان الوجود الحق الوجودي لوجود الموجودات العينيه من غير فرق
فالحق عين كل موجود علمي ايضا والعبارة الجامعه المشار اليه بالحكمة المنطوق بها
ومن الموجود بالوجود العلمي فقط المشار اليه بالحكمة المسكوت عنها والي جميع ما ذكرنا

اشار

اشار رضي الله عنه بقوله فنبه لقمان بما تكلم به وبما سكت عنه ان الحق
عين كل معلوم لان المعلوم اعم من الشي لانه يعم الموجود والمعدوم والشي
مختص بالموجود فهو اي المعلوم انكر المنكرات اي لا مفهوم اعم منه اذ هو شامل
للموجودات العينيه والموجودات العلميه من الممكنات والممتنعات ثم تمم
الحكمة واستوفاها لتكون النشاه اللقمانيه كاملة فيها اي في الحكمه والمعرفه
بالله فقال ان الله لطيف فمن لطافته الصوريه ولطفه المعنوي
انه في الشي المسمي بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشي المسمي المحدود حتي
لا يقال فيه اي في ذلك الشي ولا يحمل عليه الا ما يدل عليه اسمه اي الا المفهوم
الذي يدل على ذلك المفهوم اسم ذلك الشي بالتواطو والاصطلاح فيقال
هذا سما وارض وصخره فيما فيه الموتي به ويقال شجر وهي ما في الصحر
وحيوان وملك في المعدي ورزق وطعام في الغدا والعين واحدة
اي والحال ان العين واحدة منتزعة من كل شي وسارية فيه ولا يقال
فيهما ما يدل على هذه العين الواحدة لاختفايها الكمال لطافتها وقولها هو عين
العين بعينه كما يقول الاشاعره ان العالم كله متماثل بالجوهر فهو
جوهر واحد فهو عين قولنا العين واحدة ثم قالت الاشاعره
ويختلف اي الجوهر الواحد بالاعراض المختلفه وهو قولنا ويختلف
ويتميز اي العين الواحدة بالصور والنسب حتي تتميز بعض الصور
والنسب عن بعض حتي يقال هذا ليس هذا من حيث صورته في عرفنا او
من حيث عرضه في عرف المتكلم او من حيث مزاجه في عرف الحكمه كيف
شئت فقل ويقال هذا عين هذا اي من حيث جوهره مثلا كما يقول
الاشاعره ولهذا يوخذ عين الجوهر في حد كل ذي صورة و ذي مزاج

فنقول نحن انه اى الجوهر الماخوذ في كل حد ليس سوى الحق وبطن المتكلم ان
يسمى الجوهر وان كان حقا اى متحققا ثابتا ما هو عين الحق الذى يطلقه
اهل الكشف والتجلي وهو الوجود الحق الذي اوجد الاشيا بلطف سريانه
فيها ثم نعت الله سبحانه وقال خبير اى عالم عن اختبار وهو اى العلم
الاختباری ما يدل عليه قوله ولنبلونكم حتى نعلم وهذا هو علم الاذواق
فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الامر عليه مستفيدا علما ولا نقدر على انكار
ما نص الحق عليه في حق نفسه ففرق تعالى مبينا ما بين علم الاذواق
والعلم المطلق من الفرق بقوله حتى نعلم الدال على تقييد بالذوق فعلم الذوق
مقيد بالقوى اذ الذايق لا يذوق ذلك الا بالقوى الروحانيه والجسمانيه
وقد قال تعالى مخبرا عن نفسه انه عين قوى عبده في قوله كنت سمعه
وهو قوة من قوى العبد وبصره وهو قوة اخرى من قوى العبد ولسانه
وهو عضو من اعضا العبد ورجله ويده فما اقتصر في التعريف اى تعريف
الحق بسريانه في العبد على القوى فحسب حتى ذكر الاعضا وليس العبد
بغير لهذه الاعضا والقوى فعين مسمى العبد بمجرد اعن نسبة العبديه
هو الحق لا عين العبد المقيد بنسبة العبد به هو السيد اى الحق موجودا
مع نسبة السيادة فان النسب متميزة يقتضي التميز لذاتها وليس بعضها
نفس بعض فان العبدية ليست نفس السيادة وليس المنسوب اليه متميزا
فانه ليس ثمه سوى عينه في جميع النسب فهو عين واحد ذات نسب
واضافات وصفات فمن تمام حكمة لقمان في تعليم ابنه ما جا به في
هذه الاية من هذين الاسمين الالهيين يعني لطيفا خبيرا اسمى بهما
الله تعالى فلو جعل ذلك المعنى الذي جا به في هذه الاية مودي في صيغة

الكون

٧ وبذا تكمل نمرة لطيفاه

الكون وهو الوجود بان اخذ منه فعلا ماضيا فقال كان الله لطيفا
خبيرا لكان اتم في الحكمة وابلغ للدلالة على ازلية اتصافه تعالى بهاتين
الصفتين لان الماضي بالنسبة اليه تعالى هو الازل والازلية تستلزم
الابدية واعتذر من قبله بان مقام التعليم يقتضي ان يلقى الى المتعلم ما هو
اقرب الى القبول ولا شك ان اتصافه تعالى بهما في الجملة اقرب بالقبول
من اتصافه بهما ازلا وابدا وكان في قوله في تعليم ابنه اشارة الى هذا
الاعتذار فحكى الله بها قول لقمان على المعنى كما قال لم يزد عليه شيا
من الزيادة والنقصان وان كان قوله ان الله لطيف خبير من قول
الله لا من قول لقمان كما يحتمله الاية فلما علم الله اى فورود هاهنا لما علم
الله من لقمان انه لو نطق متمما الحكمة لتمم بهذا واما قوله ان تك
مثقال حبة من خردل لمن هي غذا له اي بانت لها لمن هي غذا له
وليس اي من هي غذا كما يسمى باسم ويذكر به بحيث يكفي في تغذيته
واحده الا الذره المذكوره في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فهي اصغر متغذ والحبة من الخردل
اصغر غذا ولو كان ثمه اي في الوجود اصغر من الذرة وهي النملة الصغيرة
في المتغذي واصغر من حبة الخردل في الغذا لجا به كما جا بقوله تعالى ان
الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة ثم لما علم ان ثمه ما هو
اصغر من البعوضة مما يسمى باسم ويذكر به وهو النملة الصغيرة قال
فما فوقها يعني في الصغر وهذا اي قوله ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا
ما بعوضة فما فوقها قول الله والتي في سورة الزلزلة قول الله ايضا
فاعلم ذلك اي كونهما قول الله وتدبر فيهما لتعلم النكتة في الترقي عن البعوضة

والاقتصار على الذرة في سورة الزلزلة وهي اي تلك النكتة ما اشار اليه بقوله
فنحن نعلم ان الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة من المتعديات وثم ما
هو اصغر منها كما لم يقتصر على البعوضة حيث كان ثمه اصغر منها فانه
جابذلك اي بذكر الذرة على سبيل المبالغة فلو كان ثمه اصغر منها لكان
الاتيان به بذلك ابلغ وكذا الحال في حبة من خردل من الاغذية فالنكتة
في قوله ان تك مثقال حبة من خردل انه تنبيه من هذا القول لقوله
فمن يعمل مثقال ذرة ولقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة
فما فوقها لاشتراك هذه الامور الثلثة في كونها مما يمثل بها الاشيا في
الصغر والحقارة وتنبيه ايضا للفرق بينها بان حبة من خردل والذرة
ليس شي اصغر منها بخلاف البعوضة ولهذا وقع الترقي الى ما فوقها يعني في
الصغر فان قلت الاصغر من الذرة مثلا نصفها وثلثها وكذا الحال في
حبة من خردل قلنا المراد انه لا اصغر منها مما يسمى باسم ويذكر به كما اشرنا
اليه لا مطلقا وليس شي مما يسمى باسم ويذكر به اصغر من الحبة والذرة
بخلاف البعوضة فانما فوقها من الصغر هو النملة والله اعلم سكات
كلامه فلا نحصرها فيما ذكرنا واما تصغير اسم ابنه فصغر رحمه و
عطوفه ولهذا وصاه بما فيه سعادته اذا عمل بذلك واما حكمة
وصيته في نصيحه اياه ان لا تشرك بالله فان الشرك لظلم عظيم فتنبيه
لابنه ولمن يسمع كلامه على ان حقيقة الشرك منتفية في نفس الامر فقولنا
فتنبيه جواب اما حذف لقرينة المقام ولاشك ان الظلم نسبة بين ظالم
ومظلوم والظالم هاهنا هو المشرك والمظلوم المقام اي مقام الالوهيه
حيث نعته المشرك بالانقسام بتعدد متعلقه وهو اي ذلك المقام عين

واجدة باعتبار متعلقه لا يقبل التعدد اصلا فلا ينقسم بتعدده مقام الالوهيه
وانما لا يقبل التعدد لان تعدده عبارة عن ان يشرك معه غيره في الالوهيه وذلك
باطل فانه لا يشرك معه الاعينه اذ كل موجود فرض شريكا فهذه العين الواحدة
عينه وهذا اي اشراك شي مع ما هو عينه غاية الجهل وسبب ذلك
الشرك تارة تجزيه الامر المشترك فيه وهو ان التخصص الذي لا معرفة
له بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشي اذا اختلف عليه اي ذلك التخصص
الصور في العين الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف في عين
واحدة جعل الصورة الواحدة مشاركة للاخرى في ذلك المقام بان
قسم المقام بالتجزية بين الصورتين فجعل لكل صورة جزا من ذلك
المقام ومعلوم في الشرك ان الامر اي الجز الذي تخصه مما وقعت
فيه المشاركة ليس عين الجز الاخر الذي شاركه اي الشريك الثاني بالشريك
الاول بسببه اذ هو اي الجز الاخر انما هو للاخر من الشريكين فاذن
ما ثم شريك على الحقيقة فان كل واحد منهما على حظه اي نصيبه
مما قيل فيه ان بينهما مشاركة فيه وسبب ذلك عطف على
قوله وسبب ذلك ان التخصص اي وسبب ذلك الشرك تارة اخرى
الشركة المشاعة وهو ان يجعل المشترك فيه مشاعا بين الشريكين يتوارد
عليه الشريكان على سبيل البدلية وذلك ايضا باطل فان الشركة وان
كانت مشاعة باشاعة الامر المشترك فيه فان التصريف اي التصرف
والتاثير من احدهما اي احد الشريكين في الامر المشترك فيه بدون الاخر
يزيل الاشاعة ويجعل الامر المشترك فيه مختصا بذلك الاخر فلا يبقى
الشركة ولما ابطل رضي الله عنه الشركة التي تشبه صاحبها بوجهيه اعني

التجربة والاشاعه اشار الي شركة حقه يسعد العبد باعتقادها والقول
لها بقوله تعالي قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فانه يدل علي شركة اسمي
الله والرحمن بل الاسما كلها في الدلالة علي الذات الاحديه الجامعه للاسما كلها
هذا روح المسيلة اما ما اشير اليه بهذه الايه من الشركة هو روح مسيلة
الشركة وحقيقتها اذ بهذا الوجه يتحقق الشركه في نفس الامر بخلاف الشركة
المتوهمه لاهل الحجاب في مقام الالوهيه فانها وهم محض او هذا الذي ذكرنا
من اول الوصيه الي اخرها روح مسيلة الشركة وتحقيقها تقسيمها الحق
والباطل علي وجه لا يلحقها فتور ولا قصور والله يهدي لنوره من يشا ومن لم يهده
فما له من نور

فص حكمة امامية في كلمة هارونية

اعلم ان الامامة المذكوره هاهنا لقب من القاب الخلافه وهي تنقسم الي
امامة لا واسطة بينها وبين حضرة الالوهيه والي امامة ثابتة بالواسطة
وكل رسول بعث بالسيف فهو خليفه من خلفا الحق ولا خلاف في ان موسي
وهرون بعثا بالسيف فهما من خلفا الحق الجامعين بين الرساله والخلافه فهارون
له الامامه التي لا واسطه بينه وبين الحق فيها وله الامامه بالواسطة
من جهة استخلاف اخيه اياه علي قومه فجمع بين قسمي الامامه فقويت نسبته
اليها فلذلك نسب حكمته الي الامامه دون غيرها من الصفات اعلم ان
وجود هرون عليه السلام في مقام الامامه وتحققه به كان من حضرة
الرحموت هي مبالغة الرحمة بقوله اي بدلالة قوله ووهبنا له من
رحمتنا يعني لموسى اخاه هرون نبيا فكان نبوته من حضرة الرحموت
اي الرحمة عليه وعلي موسي وعلي امته فانه اكبر من موسى سنا وكان موسى
اكبر منه نبوة ولكن كان حسنا في الخلق صلبا في الدين ولم يكن فصيحا في

النطق

النطق فطلب من الله اخاه هارون ليكون معه في الدعوة فبعثه فوهبه
الله لموسي ولما كانت نبوة هرون من حضرة الرحمة لذلك قال لاخيه
موسي عليه السلام يا ابن ام فناداه مضافا بامه لا بابيه اذ كانت
الرحمة للام دون الاب اوفر في الحكم اي في الاثر المترتب عليها من الرقة والعطوفة
ولولا تلك الرحمة اوفر في الام ما صبرت علي مباشرة التربيه ثم قال
لا تاخذ بلحيتي ولا براسي ولا تشمت بي الاعدا فهذا كله نفس واحد منه
نفس من انفاس الرحمة وسبب ذلك اي سبب ما وقع من موسي من الغضب
واخذ اللحية والراس عدم التثبت من موسي في النظر فيما كان بين يديه
من الالواح التي القاها من يديه فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد
فيها الهدي والرحمة فالهدي بيان ما وقع من الامر الذي اغضبه
مما هو اي هرون بريا منه والرحمة بي الرحمة باخيه فكان عطف
علي وجد اي لوجد فيها الهدي والرحمه فكان لا ياخذ بلحيته بمراي
من قومه اي بمكان يراه قومه ويرون ما يفعل باخيه مع كبره وانه
اسن منه وكان ذلك من هرون شفقة علي موسي لان نبوة هرون
رحمة من رحمة الله فلا يصدر منه الا مثل هذا ثم قال هرون لموسي
عليهما السلام اني خشيت ان تقول فرقت بين بني اسرائيل فتجعلني
سببا في تفريقهم فان عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم من
عبده اتباعا للسامري وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادته
حتي يرجع موسى اليهم فيسالونه في ذلك فخشي هرون ان ينسب
ذلك التفرقان بينهم اليه وكان موسى اعلم بالامر من هرون لانه
علم ما عبده اصحاب العجل في الحقيقة لعلمه بان الله قد قضى وقال

ان لا يعبد الا اياه قال تعالي وقضي ربك ان لا تعبدوا الا اياه فان هذا
القضا ليس مقصورا على الحكم التكليفي الايجادي كما قصر عليه اهل الظاهر حتى
يقال هذا لا يقتضي وقوع المقضي بل يعم الحكم النقدبري ايضا فان مذهبهم
ان جميع محتملات الكلمات القرآنية مراد الله ان لم يمنع مانع شرعي او عقلي
عن ارادته وخصوصا اذا كان موسى يكشوفهم واذواقهم وما حكم الله
لشي الا وقع فكان عتب موسى اخاه هرون لما وقع الامر اي امر مبالغته
في انكاره على عبادة العجل في الظاهر وعدم اتساعه لها في الباطن فان
العارف من يرى الحق في كل شي بل يراه عين كل شي فلا ينكر في باطنه على شي
فان ظهر منه انكار بحسب الظاهر يكون بموجب الامر لا بسبب احتجابه عن
الحق فيه فكان موسى يربي هرون عليهما السلام تربية علم وان كان
اصغر منه في السن ولذلك اي لكونه عليه السلام كان مربيا لهرون
لما قال له هارون ما قال اعرض عن هارون بسهولة ورجع الى السامري
فقال له فما خطبك يا سامري والخطب لغة هو الامر العظيم الذي
يكثر فيه التخاطب وهو من تقاليب الخبطة ففيه اشارة الى عظم خبطة
يعني فيما صنعت من عدولك الي صورة العجل على الاختصاص
وصنعك هذا الشبح من حلي القوم حتى اخذت بقلوبهم من
اجل اموالهم قال عيسى يقول لبني اسرائيل يا بني اسرائيل قلب كل انسان
حيث ماله فاجعلوا اموالكم في السما تكن قلوبكم في السما اي تصدقوا بها
وقدموها الى الاخرة التي هي ابقى واعلى تكن قلوبكم هناك وما سمي المال مالا
الا لكونه بالذات تميل القلوب اليه بالعبادة فهو المقصود الاعظم
حيث جعل صاحبه نفسه بها التي هي اعظم شي عنده خادما لها المعظم

في

في القلوب لما فيه من الافتقار اليه في نيل المقاصد وتحصيل الحوائج ولم يكن
للصورة بقا فلا بد من ذهاب صورة العجل ولو لم يستعجل موسى بحرقه
فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفا
اي طرحه في اليم طرحا قيل في قوله تعالي ثم لننسفنه في اليم نسفا اي نطرحه
فيه طرح النسافة وهو ما يثور من غبار الارض وقال له انظر الى الهك فسماه
الها بطريق التنبيه للتعليم اي بطريق التهكم للتعبير لما علم ان بعض المجالي
الالهية لا حرقته فان حيوانية الانسان لها التصرف في حيوانية
الحيوان لكون الله سخرها للانسان ولا سيما واصله اي اصل العجل
ليس من حيوان فكان اعظم في التسخير لان غير الحيوان ما له ارادة بل
هو بحكم من يتصرف فيه من غير ابانة اي امتناع واما الحيوان فهو
ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الابانة اذا لم يوافق غرضه وارادته
ما يريد منه الانسان المتصرف فيه في بعض التصريف اي في بعض انواع
تصرفاته فيه فان كان فيه قوة اظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده
منه ذلك الانسان المتصرف وان لم يكن له هذه القوة او يصادف
اي يوافق غرض الحيوان غرض الانسان انقاد مذللا لما يريده الانسان
منه كما ينقاد الانسان انسانا مثله لامر ما فيما رفعه الله به اي
لامر كاين رفع الله مثله بذلك الشي كالمناصب والمراتب فان فيها امورا
ينقاد الانسان لاجلها اصحابها من اجل المال الذي يرجوه منه المعبر
عنه في بعض الاحوال بالاجرة فكان قوله من اجل المال الي اجره بدل من
قوله لامر فيما رفعه بدل البعض من الكل وقد نص على انقياد الانسان مثله
لما رفعه الله في قوله ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم

بعضا سخريا فما يتسخر له من هو مثله في الانسانية لا من حيثية حيوانيته
لا من حيثية انسانيته فان المثلين ضدان من حيث انهما لا يجتمعان
فيسخر الارفع في المنزلة بالمال او بالجاه بانسانيته ويتسخر له ذاك الاخر
اما خوفا او طمعا من حيوانيته لا من انسانيته انما اضاف التسخير الى الانسانية
لان التسخير في الانسان انما يكون من جهة كمال والكمال في الانسان ليس الا من
جهة انسانيته واضاف التسخير الى حيوانيته لان التسخير فيه انما يكون
من جهة نقص لتسخيره والنقص فيه ليس الا من جهة حيوانيته فما يتسخر له
من هو مثله من حيث هو مثله الا ترى ما بين البهايم من التحريش وهو العداوة
التي بينها كما هو المشاهد من الكلاب والثيران وكل ذي قوة منها مع بني نوعه
دون غيره مما سواه لانها امثال فالمثلان ضدان لما تقرر ان ما به الاشتراك
هو محل التنازع فكلما كان اكثر كان التنازع اشد كما يكون بين كل اهل صنعة
وصناعة وقرابة ولذلك قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات
مما هو اي المسخر اسم فاعل معه اي مع المسخر اسم مفعول في درجته فوقع
التسخير من اجل الدرجات والتسخير على قسمين مراد على سبيل القصد والاختيار
للمسخر اسم فاعل قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده
وان كان مثله في الانسانية وكتسخير السلطان لرعاياه وان كانوا امثالا
له في الانسانية فيسخرهم بالدرجة والقسم الاخر الذي ليس مراد للمسخر
اسم فاعل تسخير بالحال من غير قصد منه واختيار كتسخير الرعايا للملك القايم
بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظ اموالهم
وانفسهم عليه وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يتسخرون بذلك مليكهم
ويسمى هذا التسخير على الحقيقة تسخير المرتبة اي مرتبة الرعية فالمرتبة

اي

اي مرتبة الرعية حكمت عليه بذلك فمن الملوك من سعى لنفسه وما علم ان مرتبة
رعيته حكمت عليه بالتسخير ومنهم من عرف الامر فعلم انه بالمرتبة في تسخير
رعاياه فعلم قدرهم وحقهم فاجره الله على ذلك اجر العلماء بالامر على
ما هو عليه واجر مثل هذا يكون على الله لنيابته عن الله في كون الله في شؤون
عباده فاذا قام بذلك وقضى حوايجهم لله لا لغرض نفسه فاجره على من
ينوب هو منابه فالعالم كله مسخر بالحال على صيغة اسم الفاعل من لا يمكن
ان يطلق عليه انه مسخر على صيغة المفعول بناء على ان اسما الحق من حيث الهوية
ما يدل على التاثير لا على التاثر الا انه لما كان باعتبار هويته في شان عباده
كان مسخرا بالحال بهذا الاعتبار ولذلك قال تعالى كل يوم هو في شان
حيث اتى بضمير الغايب الدال على هويته دون الاسما الالوهية كالاسم الله
والرحمن وغيرهما من الاسما المختصة به فكان عدم قوة ارداع هرون
بالفعل ان ينفذ اي بان ينفذ ارداعه في اصحاب العجل بالتسلط
اي تسليط هرون على العجل وافنايه كما سلط موسى عليه حكمة من الله
ظاهره في الوجود ليعبد في كل صورة وان ذهبت تلك الصورة
بعد ذلك فما ذهبت الا بعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية
ولهذا ما بقي نوع من الانواع الا وعبد اما عبادة تاله كعبادة الاصنام
وغيرها من الشمس والقمر والكواكب واما عبادة تسخير كعبادة اصحاب
المناصب لاجل المال والجاه فلا بد من ذلك لمن عقل لانه لا يقع الارتباط
من الموجودات الا بافتقار بعضها لبعض وهو يستلزم التسخير والتسخر
وذلك ظاهر لمن عقل وادرك الحقايق وما عبد شي من العالم الا بعد التلبس
بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة الرفيعة ولذلك يسمى الحق

لنا برفيع الدرجات حيث قال رفيع الدرجات ذو العرش ولم يقل
رفيع الدرجة فكثر الدرجات في عين واحدة فانه قضى الا تعبدوا
الا اياه في درجات كثيرة مختلفة اعطت كل درجة مجلى الهيا
عبد فيها واعظم مجلى عبد فيه واعلاه الهوى كما قال تعالى
افرايت من اتخذ الهه هواه وهو اعظم معبود فانه لا يعبد الا
به ولا يعبد هو اي الهوى الا بذاته قال رضي الله عنه في فتوحاته
المكية شاهدت الهوى في بعض المكاشفات ظاهرا بالالوهية قاعدا على
عرشه وجميع عبدته حافين عليه واقفين عنده وما شاهدت معبودا
في الصورة الكونية اعظم منه وفيه اقول وحق الهوى ان الهوى
سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى يعني وحق الحب
الاصلي المعبر عنه في الحديث القدسي بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت
ان اعرف ان ذلك الهوى بعينه هو سبب الهوى الحبي الفرعي الذي انجذبت
به القلوب الى جمال الحق وكماله المطلق ولولا ذلك الهوى الحبي الفرعي
في القلوب ما عبد الهوى الذي هو الميل الى مظاهره الكونية ومجاليه
الخلقية بالاتباع له والانقياد لاحكامه الا ترى علم الله في الاشياء ما
اكمله كيف تمم العلم او تمم الاية الوارده في حق من عبد هواه واتخذه
الها اعني قوله افرايت من اتخذ الهه هواه فقال تتميما لها واضله
الله على علم والضلالة الحيرة وذلك التتميم انه اي الحق تعالى
لما راى ان العابد ما عبد الا هواه بانقياده لطاعته اي بانقياد
العابد لطاعة هواه فيما يامره به من عبادة من عبد من الاشخاص
حتى ان عبادته لله كانت عن هوى ايضا لانه لو لم يقع له في ذلك

يشير الى عمود ... ناله وتشخير انه لا يكون من العابد لاي معبود كان الا بهواه فما عبد الا الهوى
فهو الصنم والجبت والطاغوت الحقيقي لمن يرى غير الحق في الوجود واما عند العارف فهو
اعظم تجلي واعظم مجلى عبد فيه وهو باطن ابدا لا ينظر بالعين الا في الاصنام ونحوها
مرتبته منه

الجناب المقدس عن ان يتطرق اليه كل احد هوى وهو الارادة بمحبة
اي ارادة نفسانية مع محبة الهية كارادة الجنة والنجاة من النار والفوز
بالدرجات العالية ما عبد الله ولا اثره على غيره وكذلك من عبد صورة
ما من صور العالم واتخذها الها ما اتخذها الها الا بالهوى فالعابد
لا يزال تحت سلطان هواه ثم راى المعبودات عطف على قوله راى
ان العابد اي ثم راى الحق تعالى المعبودات الكونية تتنوع في نظر
العابدين لها في الحقيقة والبطلان فكل عابد امرا ما يكفر من يعبد
سواه والذي عنده ادنى تنبه يحار لاتحاد الهوى عند اعتبار نسبة
الهوى الى متعلقاته فان الكل فيه متحد بل لاحدية الهوى عند قطع النظر
من تلك المتعلقات فانه عين واحدة وان كانت متحققة في كل عابد
فاضله الله جواب لما وادخال الفاء لطول الكلام اي حيره حيث لا تعلم
ان الحق مع من من هؤلاء العابدين لكن حيره على علم بان كل عابد ما عبد
الا هواه ولا استعبده الا هواه سواء صادف هواه المشروع يعني
الاله الذي شرع عبادته او لم يصادف وهو الاله الباطل الذي نهى
عن عبادته والعارف المكمل من راى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه
فالحق هو المعبود مطلقا جمعا وفرقا ولذلك اي لكون كل معبود مجلى للحق
وان لم يعرف العابد ذلك سموه اي سمى العابدون كلهم ذلك المجلى
[illegible] اسمه الخاص حيث يسمى حجرا او شجرا او حيوانا او انسانا
او كوكبا او ملكا هذا اسم الشخصية اي التعين فيه بالنظر الى نفسه
[illegible] مرتبته تخيل العابد له انها مرتبة معبوده الخاص
[illegible] مجلى للحق لبصر هذا العابد الخاص الا المعتكف

على هذا المعبود في هذا المجلى المختص وهذا اي لان المعبود الخاص مجلى للحق
لنظر هذا العابد المحجوب سعى معبوده الذي هو المجلى الخاص قال من عرف
اي كان في استعداده الفطري ان يعرف الامر على ماهو عليه وهو ان معبوده
الخاص على الحقيقة مجلى للحق وان لم يعرف بالفعل مقالة جهالة اي مقالة
ناشية عن جهالته بماهو الامر عليه ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى
وانما كانت هذه المقالة مقالة جهالة لانه جعل ماهو مجلى الهي مقربا
اليه مع ان كونه مجلى الهيا يقتضي العينية وكونه مقربا يقتضي الغيرية
مع تسميتهم اياهم الهة حتى قالوا اجعل الالهة الها واحدا ان هذا
لشيء عجاب فما انكروه اي الاله الواحد بل تعجبوا من ذلك اي من جعل
الالهة الها واحدا لغرابته بالنسبة الى عقايدهم المانوسة وتقليداتهم
المالوفة فانهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الالوهية لها اي اليها
فجا الرسول ودعاهم الى اله واحد يعرف ولا يشهد على صيغة المبني
للمفعول فانه من حيث وحدته الحقيقية معلومة غير مشهودة بالبصر
بشهادتهم متعلق بالواحد اي دعاهم الرسول الى الاله الواحد الحق بشهادتهم
انهم اثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى لعلمهم بان تلك الصورة حجارة ولذلك قامت الحجة عليهم
بقوله قل سموهم فما يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك الاسما الكونية
كالحجر والكوكب وغيرهما لهم حقيقة واما العارفون بالامر بما هو عليه
المكملون الذين يرون الكل مجالي الواحد الحق فيظهرون بصورة الانكار
لما عبد من الصور مع رويتهم انها مجالي للحق لان مرتبتهم في العلم تعطيهم
ان يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي امنوا به عليهم الذي سموا به

مومنين

مومنين فهم عباد الوقت اي عباد الله على ما اقتضاه الوقت مع علمهم
اي العابدين للمجالي ما عبدوا من تلك الصور اعيانها وانما عبدوا الله
فيها بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه اي العارفون منهم اي من العابدين
وجهله المنكر الذي لا علم له بما تجلى الحق بالصور الكونية او ستره العارف
المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم فامرهم اي امر العارف المكمل
المحجوبين بالامتزاج اي الاجتناب عن تلك الصور لما انتزح عنها
رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا في محبة الله اياهم الثابتة
بقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فدعا اي الرسول
الى اله يصمد اليه ويقصد لقضا الحوائج ويعلم من حيث الجملة
اي على وجه الاجمال ولا يشهد لان المشهود كان من كان ليس له ابهة
الغايب في غط عزه وعظمته ولا تدركه الابصار بل هو يدرك
الابصار فالاول للطفه والثاني لمكان سريانه في اعيان الاشيا
فلا تدركه الابصار كما انها اي الابصار لا تدرك ارواحها المدبرة
واشباحها ~~المدبرة اشباحها~~ وصورها الظاهرة عطف على اشباحها
عطف تفسير وقيل المراد بالاشباح الابدان المثالية وبما الصور الظاهرة
الابدان الحسية وعطفه بعضهم على ارواحها واراد بصور الابصار
العيون فان العين الباصرة غير مدركة للقوة الباصرة بنفسها
بل بواسطة المراة وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه كما انها لا تدرك
ارواحها المدبرة اشباحها وصورها الظاهرة فضمير انها للقصة
يعني لا تدركها الابصار كما انه لا تدركها الارواح التي ليست للابصار
الا بعضا من قواها ففي هذه العبارة زيادة مبالغة في عدم ادراك

بر الملكوسان

الابصار له كما لا يخفى فهو اللطيف لتنزهه عن ادراك الابصار الخبير
لسريانه في اعيان الاشيا والخبرة ذوق والذوق تجل اي حاصل
التجلي والتجلي لا يكون الا في الصور لان التجلي هو الظهور ولا بد في الظهور من
مظهر والمظاهر هي الصور ولذلك قال فلا بد منها اي لا بد للتجلي من الصور
وكذا لا بد للصور منه اومن التجلي لان الصور ليست الا تعين تجلي الوجود الحق
فالوجود الحق من حيث الاطلاق هو التجلي ومن حيث التقيد والتعين وهو
المجلي والصورة فاذا تجلي الوجود الحق في الصور فلا بد ان يعبده من راه
في تلك الصور لهواه الحاكم عليه في عباده من لهواه هذا سر عباده الصور
ان فهمت وعلى الله قصد السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل

فص حكمة علوية في كلمة موسوية

علو قدر موسى عليه السلام ورفعه مقامه بين الانبيا عليهم السلام اظهر
من ان يحتاج الي البيان وكذا كثرة اياته وقوة معجزاته اظهر من ان يفتقر
الي البرهان ومن هذا القبيل ظفره علي اعدايه وعلبه علي حصمايه وغير
ذلك مما لا يعد ولا يحصي ولا شك ان كل واحد واحد من هذه الامور يكفي
في توصيف حكمته بالعلوية فاذا اجتمعت فبالطريق الاولى حكمة
قتل الابنا من اجل موسى ليعود اليه الظاهر ان يقال حكمة قتل الابنا ان
يعودوا وقتل الابنا لان يعود فكان مودى الحكمة واللام واحدا فلا بعد ان
يجعل الثاني تاكيدا للاول بحسب المعني يريد رضي الله عنه ان الحكمة في
قتل فرعون واعوانه الابنا من اطفال بني اسرايل من اجل موسي ان يعود
الي موسي بالامداد حيوة كل من قتل من اجله اي روحانيته التي هي
حصة وجودية منصبغة بصفة الحيوة ولذلك عبر عنها بالحيوة

ان وجه تخصيصها بالعلو قوله تعالى لا تخف انك انت الاعلى

لانه قتل على انه موسى وما ثم جهل فهو تعالي يعلم انه قتل على انه موسي
فلا بد ان يعود حيوته اي روحانيته بالامداد على موسى اعني حيوة
المقتول من اجله وروحانيته ليجازى قاتله في صورة موسى فان الوجود
مجازى مكافي كل ما القي اليه بصورة الفعل التي مثله الي الفاعل في صورة
الجزا وما اسه كونه مقتولا في صورة موسي توهما بكونه قاتلا لقاتله
في صورته حقيقة وهي اي حيوة المقتول وروحانيته ظاهرة باقية
على الفطرة التي فطرها الله عليها ولا يدنسها الاعراض النفسية
المانعة لها عن الامداد بل هي على فطرة بلي القابلة لها ان يفيض عليها من
الرب المطلق ما يمد به موسي في قتل فرعون واعوانه جزاوفاقا فكان
موسي مجموع حيوة كل من قتل وروحانيتهم حين قتل كل واحد منهم
علي انه هو اي موسي وكل ما كان مهيا لذلك المقتول مما كان استعداد
روحه له من اسباب الامداد من الحيوة والعلم والارادة والقدرة وغيرها
كان مهيا في صورة موسى للانتقام من فرعون واعوانه وهذا اي
اجتماع ارواح الابنا المقتولين لامداد موسي اختصاص الهي لموسى
لم يكن لاحد قبله وحكمة واحدة من الحكم التي خصه الله بها فان حكم
موسى كثيرة وانا ان شا الله اسرد منها في هذا الباب على قدر ما بلغ به
اي باظهاره الامر الالهي في خاطري فهذا اول ما شوفهت به من الحضرة
الالهية في الصورة المحمدية من هذا الباب اي الفص الموسوى فما ولد موسى
الا وهو مع ما معه من ارواح ابنا بني اسرايل بالامداد والتاييد مجموع
ارواح كبيرة جمعت جمع قوى فعالة في شخص واحد وانما كانت فعالة
لان الصغير يفعل بالكبير ويوثر فيه انفعالا كسره وتاثيرات عجيبة الا

بفعله

ترى الطفل في الكبير ويؤثر فيه بالخاصية وانما قال بالخاصية لخفا سبب
ذلك الفعل فينزل الكبير من رياسته اليه فيلاعبه ويزقزق له بالزاي المعجمة
اي يرقصه وينطق له بعقله اي بنزل مبلغ عقله فهو تحت تسخيره وهو اي
الكبير لا يشعر بذلك ثم يشغله اي الطفل الصغير الكبير بتربيته وحمايته
ويتفقد مصالحه وتأنيسه حتى لا يضيق صدره هذا كله من فعل الصغير
بالكبير وذلك لقوة المقام فان الصغير حديث عهد بربه لانه حديث
التكوين والكبير ابعد وكمال القرب الرباني من المبدا الحق يوجب قوة التسخير
كما في المثال المذكور وكذلك القرب بحسب قلة الوسايط وكثرة وجوه المناسبات
من القدس والنزاهة يوجب قوة التسخير واليه اشار بقوله فمن كان من
الله اقرب سخر من كان من الله ابعد كخواص الملك المقربين منه اي   الملائكة
من الله بقلة الوسايط وكثرة وجوه المناسبات يسخرون الابعدين
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز بنفسه للمطر اذا نزل ويكشف
راسه له حتى يصيب منه ويقول انه حديث عهد بربه فانظر
الى هذه المعرفة ما اجلها وما اعلاها واوضحها فقد سخر المطر افضل
البشر لقربه من ربه فكان اي المطر في نزوله من ربه عليه مثل الرسول
اي الملك الذي ينزل اليه بالوحي فدعاه اي المطر افضل البشر بالحال
اي بلسان الحال بذاته اي الى ذاته ونفسه فبرز اليه ليصيب منه
ما اتاه به من ربه من المعاني والاسرار كالاشارة الى الحيوة والعلم
والرزق وغير ذلك فلولا ما حصلت له منه الفايدة الالهية
لفظة ما موصولة وقوله الفايدة الالهية بدل او عطف بيان للموصول
او لضميره به ما اصاب منه ما برز بنفسه اليه فهذه اي دعوة المطر

افضل

٢٥

افضل البشر واتيانه بما اتاه من ربه رسالة ما جعل الله تعالى منه كل
شيء حي حيوة صورية طبيعية بصورته وحيوة معنوية حقيقية بمعناه
اعنى العلم فافهم واما حكمة القايه في التابوت ورميه في اليم فالتابوت
بلسان الاشاره ناسوته اي صورته الانسانية واليم ما حصل له من العلم
بوساطة هذا الجسم مما اعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية
والخيالية التي لا تكون شيء منها من تلك القوى ولا من امثالها لهذه النفس
الانسانية الا بوجود هذا الجسم العنصري فلما حصلت النفس في هذا
الجسم وامرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله لها هذه القوى الات
يتوصل بها الى ما اراده منها اي من النفس في تدبير هذا التابوت
الذي فيه سكينة الرب لان اليقين والعلم الذي يزداد به الايمان ويسكن
بها النفس الى ربها ويطمئن لا يحصل الا فيه فرمي به في اليم ليحصل بهذه
القوى على فنون العلم فاعلمه بذلك اي اعلم الله سبحانه موسى بما فهم
بلسان الاشارة عن القايه في التابوت ورميه في اليم انه اي الجسم وان كان
الروح المدبر له هو الملك فانه لا يدبره الا به فاصحبه هذه القوى
الكاينة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت في باب الاشارات
الالهية والحكم الربانية كذلك تدبير الحق العالم ما دبره الا به او بصورته   ١٧ الابوة
فما دبره اي فالذي دبره كتوقف الولد على ايجاد الوالد وكتوقف المسببات
على اسبابها كتوقف السرير على النجار والخشب وحكمه صورته وغايته ولكنه
مع ذلك يحتاج الى عدم المانع ووجود المقتضي وهو المعبر عنه بالشرط وكتوقف
المشروطات على شروطها كما عرفت مثالها كتوقف المعلولات على عللها
التامة كتوقف وجود النهار على طلوع الشمس وكتوقف المدلولات على دلايلها

وكتوقف المحققات بصيغة اسم المفعول اي الاشخاص على حقايقها النوعية
التي هي عينها خارجا وعقلا ظاهرا وباطنا وكل ذلك من العالم وهو اي جعل
العالم موقوفا بعضه علي بعض تدبير الحق فيه فما دبره اي العالم الا به
اي بالعالم واما قولنا او بصورته اعني بصورة العالم فاعني به الاسما
الحسني والصفات العلي التي تسمي الحق بها باسم حسن واتصف بها
بصفة عليا فما وصل الينا اسم تسمي به الا وجدنا معني ذلك الاسم وروحه
في العالم ومن البين ان الاسم صورة لمعناه وروحه فاذا كان معناه وروحه
مما في العالم يكون هو صورة ما في العالم فما دبر العالم اذا دبره باسمائه
الحسني ايضا الا بصورة العالم وكما ان الاسما الحسني والصفات العلي صورة
العالم كذلك هي صورة الحضرة الالهية ولذلك قال في خلق ادم الذي
هو البرنامج معرب برنامه وفي بعض النسخ هو الانموذج معرب نموذنامه
وعلي التقديرين هو العنوان الجامع لما في صحيفة الكتاب من السلام والاوصاف
والاحكام فان ادم ايضا هو الجامع لنعوت الحضرة الالهيه التي هي الذات
والصفات والافعال ان الله خلق ادم على صورته وليست صورته
سوى الحضرة الالهية فاوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الانسان
الكامل جميع الاسما الالهية وحقايق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل
بعضها علي بعض وانما قال وحقايق ما خرج عنه في العالم الكبير لان جميع ما في
العالم ليست موجودة في الانسان بحسب صورها بل بحسب حقايقها
التي هي لها هي وجعله باعتبار تلك الجمعيه روحا للعالم كان صير ذلك
الكثير شخصا واحدا يصير الروح المتكثرة جسدا واحدا فسخر له العلو والسفل
لكمال الصورة وجامعيتها الصورة الالهية والكونية فكما انه ليس شي من

من العالم الا وهو يسبح الله بحمده مما يعطيه حقيقة ذاته والمسبح مسخر لمن يسبحه
كذلك ليس شي من العالم الا وهو مسخر لهذا الانسان لما يعطيه حقيقة صورته
فقال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه فكل ما في العالم
تحت تسخير الانسان علم ذلك من علمه وهو الانسان الكامل اذ هو الذي يعلمه
بالكشف والوجدان وجهل ذلك من جهله وهو الانسان الحيوان فكانت
صورة القا موسى في التابوت والقا التابوت في اليم صورة هلاك
في الظاهر وفي الباطن كانت نجاة له من القتل فحيي موسى بالالقا في اليم
كما يحيي النفوس بالعلم من موت الجهل كما قال او من كان ميتا يعني بالجهل
فاحييناه يعني بالعلم وجعلنا له نورا يمشي به في الناس وهو الهدى كمن
مثله في الظلمات وهي الضلال ليس بخارج منها اي لا يهتدي ابدا وانما لا يهتدي
ابدا فان الامر اي امر الضلال في نفسه لا غاية له يوقف عندها فهو
الضال الجاير من ضلالة الجهالة فالهدى ان يهتدي الانسان الي الحيرة
المحمودة الحاصلة من شهود وحدة التجليات المتكثرة المحيرة للعقول
والاوهام وظهور الانوار الحقيقية العاجزة عن ادراكها البصاير والافهام
وذلك عين الهداية ولذلك قال صلي الله عليه وسلم رب زدني تحيرا اي
هداية وعلما فيعلم ان الامر حيرة والحيرة فيها قلق وحركة والحركة
فيها حيوة فلا سكون فيها اي في الحيرة لما فيها من الحركة المنافية للسكون
واذا لا سكون فلا موت فان انتفا اللازم يستلزم انتفا الملزوم كما ان
الحركة فيها حيوة فكذلك فيها وجود ولا عدم لانهما لا يجتمعان في محل واحد
والحاصل ان العلم يعطي الهداية والهداية تعطي الحيرة والحيرة توجب الحركة
والحركة فيها الحيوة والوجود فلا موت فيها ولا عدم فيعطي العلم البقا الابدي

ولذلك في الما اى لكمال العلم الحال في الما الذي به حيوة الارض كما يدل عليه قوله
تعالي وتري الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الما اهتزت وربت وانبتت من
كل زوج بهيج وحركتها اي حركة الارض اللازمة لحيوتها مايدل عليه قوله
وحملها الذي اعطاه انزال الما عليها انزال النطفة علي المراة مايدل عليه قوله
وربت اي ازدادت وولادتها بعد حملها مايدل عليه قوله وانبتت من
كل زوج بهيج اي انها يعني الارض ما ولدت الامر يشتبها اي امرا طبيعيا
مثلها فالزوج عبارة عن الولد فانه زوج والده بحسب المماثلة الطبيعية
فكانت الزوجية التي هي الشفعية حاصلة لها اي للارض بما تولد منها
يظهر عنها كذلك وجود الحق الذي هو احدي العين كالارض الهامدة كانت
الكثرة له وتعدد الاسما انه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم ظهور ما
انبتته الارض من كل زوج بهيج فان العالم هو الذي يطلب بلسانه الحاملة
القوابل كلها حقايق الاسما الالهية التي هي كالارواح الثابتة من ارض تلك
القابليات فثبت بالثا المنقوطة بثلث نقاط كذا في النسخة المقروة عليه رضي
الله عنه وصححه بعض الشارحين بالنون اي نبت به اي بالعالم ويخالفه
احدية الكثرة الاسمائية وقد كان احدي العين من حيث ذاته كالجوهر
الهيولاني الذي هو احدي العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه
التي هو حامل لها بذاته كذلك الحق سبحانه احدي العين من حيث ذاته كثير
بما ظهر منه من صور التجلي التي هي الاسما والصفات فكان الحق سبحانه مجلي
صورة العالم ومراتها فظهرت فيه كثرة صورها المشهودة مع الاحدية
المعقولة فانظر ما احسن هذا التعليم الالهي الذي خص بالاطلاع عليه
من شا من عباده وذلك بلسان الاشارة حيث اشار بالاحوال الثابتة للارض

والطارية

والطارية لها بعد انزال الما عليها الي احدية عينه تعالي في حد ذاته واحدية
كثرته الثابتة له من حيث ظهور كثرة صور العالم عنه ولما وجده ال
فرعون في اليم عند الشجر سماه فرعون موسى والمو هو الما بالقبطية
والسا هو الشجر فسماه بما وجد عنده فان التابوت وقف عند الشجر في اليم
فاراد قتله فقالت امراته وكانت منطقة بالنطق الالهي الظاهر فيها من
غير تعمل واختيار ولهذا كانت صادقة فيما قالت لفرعون اذ كان
الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حين شهد لها ولمريم بنت
عمران بالكمال الذي هو للذكران قال صلى الله عليه وسلم كملت من النسا اربع
مريم بنت عمران واسية امراة فرعون وخديجة وفاطمة رضي الله عنهن
فقالت لفرعون في حق موسى انه قرة عين لي ولك فبه قرت عينها بالكمال
الذي حصل لها كما قلنا وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذي اعطاه
الله عند الغرق فقبضه الله طاهرا مطهرا ليس فيه شي من الخبث لانه قبضه
عند ايمانه قبل ان يكتسب شيا من الاثام والاسلام يجب ما قبله كما قال
صلى الله عليه وسلم يجب ما قبله والتوبة تجب ما قبلها اي تقطعان وتمحوان الاسلام م
ما كان قبلهما من الكفر والمعاصي والذنوب وجعله اية على عنايته سبحانه
بمن يشا من عباده كما قال تعالي فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك اية
حتي لا ييأس احد من رحمة الله فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
وفي حصر اليأس في الكافرين دلالة علي عدم دخول فرعون فيهم فانه ما
يئس من رحمة الله فلو كان ممن يئس من رحمة الله ما بادر الي الايمان ثم انه قد
رسخ في نفوس العامة شقاوة فرعون وكفره ودخوله النار خالدا بما ثبت
عنه قبل الغرق من المعاداة لموسى عليه السلام وبما قال انا ربكم الاعلى وبقوله

ماعلمت لكم من اله غيري ولغيره من اقواله وافعاله السيئة اذ ذاك ولكن
القران اصدق شاهد بايمانه عند الغرق قبل ان يغرق ويظهر احكام
الدار الاخرة عليه بعد تعطيل قواه الحسية فان ذلك هو الذي لا يعتبر شرعا
بل حال تمكنه من النطق من الايمان وعلمه بان النجاة في ذلك فقال آمنت
انه لا اله الا الذي امنت به بنو اسرايل وانا من المسلمين وهذا اخبار
صحيح لا يدخله النسخ ولا نص على عدم قبول ايمانه هنا فان الايات التي
يستدل بها اهل الظاهر على عدم قبول ايمانه هذا فان الايات قابلة للتاويل
على وجه لا ينافي قبول ايمانه كما اولها بعض الشارحين ثم ان هذا الكلام لما
كان مما تفرد به الشيخ رضي الله عنه بين ائمة الاسلام مع رسوخ اعتقاد
كفر فرعون وعناده في النفوس شنع عليه القاصرون وبالغوا في انكاره
فلا حاجة الى تلك المبالغة فانه لا مبالغة له رضي الله عنه في ذلك كما يقول
في اخر هذا الفص هذا هو الظاهر الذي ورد به القران ثم انا نقول
بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه وما لهم
نص في ذلك يستندون اليه فكان موسى عليه السلام لما قالت
امراة فرعون فيه انه قرة عين لي ولك عسى ان ينفعنا وكذلك
وقع فان الله نفعهما به عليه السلام وان كانا ما شعرا انه هو النبي الذي
يكون على يديه هلاك ملك فرعون ولما عصمه الله من فرعون اصبح
فواد ام موسى فارغا من الهم الذي كان قد اصابها ثم ان من جملة الاختصاصات
والنعم التي كانت في حق موسى وامه ان الله حرم عليه المراضع حتى اقبل
على ثدي امه فارضعته ليكمل الله سرورها به كذلك اي كما حرم الله عليه
المراضع حتى اقبل على ثدي امه كذلك حرم علم الشرايع التي نسخت بشريعته عليه حتى

اقبل

اقبل على الاصل الذي منه جا كما قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة اي طريقة
ومنهاجا فسر الشرعة بالطريق والمنهاج ايضا هو الطريق لكن عند الوقف
يصير منهجا فيشبه الكلمتين احدهما منها والاخرى جا فيمكن ان يفهم منه
من يفهم لسان الاشارة المعنى الذي ذكره وفهم هذا المعنى لا يتوقف على قراءة
بعض القرا جا بالمد ولهذا قال اي من تلك الطريقة جا فكان هذا القول
اشارة الى الاصل الذي منه جا الى هذا العالم وليس الا الحق فهو اي الاصل
فرع ٢٧ الذي منه جا هو غذاه اي ما يتغذا منه كما ان فرع الشجرة لا يتغذى الا
من اصله ولما اشار الى ان شريعته نسخت الشرايع الاخر وذلك النسخ لا يكون
الا بتحليل ما كان حراما او تحريم ما كان حلالا اشار اليه بقوله
فما كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع اخر وبالعكس يعني في الصورة
اعني قولي يكون حلالا يعني حين حكم ان ما كان حراما يكون بعينه حلالا
انما هو في الصورة ولكن في نفس الامر ما هو اي ليس الذي هو حلال الاخر الا
عين ما مضى وكان حراما لان الامر اي امر الوجود خلق جديد ولا تكرار
في التجلي الوجودي مع الانات فكيف مع الدهور والاعوام فليس احدهما
عين الاخر بل مثله ولهذا اي لان الامر خلق جديد نبهناك على ان الاتحاد
بينهما انما هو بحسب الصورة لا بحسب نفس الامر فكنى الله سبحانه
عن هذا اي عن عدم تغذيته الا من اصله في حق موسى بتحريم المراضع
فامه على الحقيقة من ارضعته وان لم تلده لا من ولدته ولم ترضعه
وهذا بحسب الفرض والتقدير لانه ما ارضعته الا ام ولدته وانما قلنا
ام الولد من ارضعته لا من ولدته فان ام الولادة حملته على جهة الامانة
فتكون فيها وتغذى بدم طمثها من غير ارادة لها في ذلك حتى لا يكون لها

عليه امتنان فانه ما تغذي الا بما انه لو لم يتغذ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لاهلكها ولامرضها فللجنين المنة على امه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسها من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها والمرضعة ليست كذلك فانها قصدت بارضاعه حيوته والبقا فجعل الله ذلك لموسى في ام ولادته فلم يكن لامراة عليه فضل الا لام ولادته لتقر عينها ايضا بتربيته وتشاهد انتشاه في حجرها ولا تحزن وبخاه الله من غم التابوت عم التابوت اشارة الى ظلمة الطبيعة والنجاة منها انما يكون بالعلم ولذلك قال فخرق ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهي وان لم يخرج عنها فان الخلاص منها بالكلية لا يتيسر في هذه النشاة وفتنه فتونا اشارة الى قوله وفتناه فتونا اي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما الهمه الله ووفقه له في سره متعلق بالهمه وان لم يعلم بذلك الالهام والتوفيق ولكن كان فيه علامة على ذلك وهو انه لم يجد في نفسه اكتراثا يعني مبالاة بقتله مع كونه ما توقف حتى ياتيه امر ربه بذلك الفعل يعني بقتل كما هو مقتضى منصب النبوة فعدم مبالاته بقتله مع عدم انتظاره الوحي علامة كونه ملهما به في السر والا ينبغي ان تعتريه وحشة عظيمة من ذلك الفعل وانما قلنا انه عليه السلام كان ملهما في قتل القبطي لان النبي معصوم الباطن اي باطنه معصوم عن الميل الى امر لم يكن مامورا به من عند ربه وان كان في السر من حيث لا يشعر حتى ينبا اي يخبر بذلك اي بان ذلك الامر مامور به في السر ولهذا اي لكون النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى ينبا اراه الخضر حين قصد تنبيهه على ما

ذهل

ذهل عنه من كونه ملهما بقتل القبطي قتل الغلام فانكر عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطي فقال له الخضر ما فعلته عن امري تنبيهه على مرتبته قبل ان ينبا اي يخبر بانه كان في سره مامورا بقتل القبطي انه كان معصوم الحركة في قتله في نفس الامر وان لم يشعر بذلك وقدم ذكر قتل الغلام لعظم شانه والا فالمقدم وجودا وذكرا امر السفينة واراه ايضا خرق السفينة التي ظاهرها اي ظاهر خرقها هلاك وباطنها اي باطن خرقها نجاة من يد الغاصب جعل له ذلك في مقابلة التابوت له الذي كان في اليم مطبقا عليه فان ظاهره هلاك وباطنه نجاة وانما فعلت به امه ذلك خوفا من يد الغاصب فرعون ان يذبحه صبرا وهي تنظر اليه فان هذه الصورة هي اشد ما يكون تاثيرا في الام فقوله صبرا بالصاد المهملة والبا الموحدة لانه العبارة المتعارفة في مثل هذا القتل لا بالضاد المعجمة والبا المنقوطة من تحتها بنقطتين فانه تصحيف والذبح صبرا هو ان يحبس ذو روح لان يرمى عليه لقتله مع الوحي الذي الهمها الله به من حيث لا يشعر فوجدت في نفسها انها ترضعه فاذا خافت عليه القته في اليم لان في المثل عين لا ترى قلب لا يفجع اي لا يوجع من الفجعة المصيبة اذا اوجعته فلم يخف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزنت عليه حزن رؤيته بصر وغلب على ظنها ان الله ربما رده اليها لحسن ظنها به فعاشت لهذا الظن في نفسها والرجا يقابل الخوف واليأس فجبر جا الرجا انكسرت سورة الخوف واليأس وقالت حين الهمت لذلك اي لقولها لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه فعاشت وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر اليها اذ لم يكن عندها دليل يفيد العلم بذلك وهو اي ذلك

مقصود ازين جمله آن بود تا موسى آگاه گردد که قتل قبطی بامر الهی بود نه از عمل شیطان رجیم

النوهم والظن علم باعتبار ان متعلقه حق مطابق للواقع متحقق في نفس
الامر ثم انه لما وقع عليه اي على موسى الطلب لاجل قتل القبطي خرج فار الخوفا
من القتل في الظاهر وكان في المعنى فارا حبا في النجاة فان الحركة ابدا انما هي
حبية ولا يحجب الناظر فيها اي في الحركة عن الاسباب الحقيقية باسباب
اخر غير حقيقية وليست هذه الاسباب الغير الحقيقية تلك الاسباب
الحقيقية وذلك لان الاصل في الحركات حركة العالم من العدم الاضافي
الذي هو الوجود العلمي الذي كان العالم ساكنا اي ثابتا فيه الي الوجود العيني
من مرتبته للوجود باطنه الي مرتبة اخرى له ظاهرة ولذلك يقال
ان الامر اي امر الوجود حركة عن سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم
حركة حب وقد نبه رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله عن الله
عز وجل كنت كنزا لم اعرف فاحببت ان اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر
العالم في عينه اي في وجود العيني فحركته من العدم الي الوجود حركة
حب الموجد لذلك اي لوجود العالم اذ به يظهر كمالات ذاته وآثار
اسمايه وصفاته ولان العالم ايضا يحب شهود نفسه وجودا اي من
حيث الوجود العيني كما شهدها ثبوتا اي من حيث الثبوت العلمي فكانت
بكل وجه حركته من العدم الثبوتي اي العدم الذي ليس للعالم فيه الا الثبوت
في العلم الي الوجود العيني حركة حب من جانب الحق ومن جانبه اي جانب
العالم فان الكمال محبوب لذاته وهو لا يظهر الا بالوجود العيني ولما كان
لقايل ان يقول كان علم الحق قبل وجود العالم متعلقا بذاته وصفاته
وكمالاته فما فايدة وجود العالم دفعه بقوله وعلمه تعالى بنفسه من
حيث هو غني عن العالمين هو حاصل له ازلا وابدا وما بقي الا تمام مرتبة
لم

العلم

٧ وبحسام

العلم بالعلم الحادث الذي يكون ظاهرا من هذه الاعيان اعيان العالم اذا وجدت
فيظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم فيكمل مرتبة العلم بالوجهين
وكذا غيره من الاسما والصفات كالارادة والقدرة وغيرهما وفي القوحات
المكية وجود للممكنات لكمال مراتب الوجود الذاتي والفرقاني والعلم الحادث
الذي يظهر في المظاهر هو المشار اليه بقوله لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب
على عقبيه ولذلك يكمل مراتب الوجود فان الوجود منه ازلي وغير ازلي
وهو الحادث فالازلي وجود الحق لنفسه وعين الازلي وجود الحق وظهوره
لصور العالم الثابت في مرتبة العلم فيسمى ظهوره بصورة العالم حدوثا
لانه ظهر لبعضه اي لبعض العالم لبعضه بعد ما لم يكن ظاهرا له وظهر لنفسه
بصور العالم بعد ما لم يكن ظاهرا لهما فكمل الوجود بانضمام الوجود الحادث
الي الوجود القديم فكانت حركة العالم من العلم الي العين حركة حبية
منبعثة من الحق او العالم للكمال اي لظهور الكمال الالهي والكوني فافهم
الاتراه اي الحق سبحانه كيف نفس عن الاسما الالهيه اي ازال عنها ما كانت
تجده تلك الاسما من الكرب من عدم ظهور اثارها في عين مسمى العالم فكانت
الراحة بزوال كرب عدم ظهور الاسما باثارها واند ماجها في مرتبة البطون
محبوبة له تعالى ولم يوصل اليها الا بالوجود الصوري العيني الشهادي
الاعلى والاسفل فثبت ان الحركة مطلقا كانت للحب فما ثمه حركة في الكون
الا وهي حبية فمن العلما من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه السبب الاقرب
لحكمه اي حكم السبب الاقرب واستيلايه في الحال على النفس اي نفس المحجوب
فكان الخوف لموسى مشهودا بما وقع من قتله القبطي ويتضمن الخوف
حب النجاة من القتل ففر في الظاهر لما خاف وفي المعنى ففر لما احب النجاة

١٢ الاقرب م

٧ وعلم به م

من فرعون وعلمه به الباء متعلقة بعلمه والضمير راجع الي موسي او متعلقه
بالنجاة والضمير للموصول فذكر موسي السبب المشهود له في الوقت اي
وقت قصد الفرار السبب الذي هو كصورة الجسم للبشر من حيث انه هو
المشهود اولا وحب النجاة مضمر فيه اي في السبب الاقرب اعني الخوف تضمين
الجسد للروح المدبر له والانبيا صلوات الرحمن عليهم لهم لسان الظاهر الذى
يفهمه الخواص والعوام به يتكلمون لعموم الخطاب اي لعموم خطابهم
كل من ارسلوا اليهم فينبغي ان يكون خطابهم على وجه يفهمه العامة واعتمادهم
على فهم السامع الذي يفهم بمجرد ما سمع الكلام الملقي الي العامه الحفا بو فرت ب ١٢ العالم م
من الاشارات الخفية التي لا يفهمها العامة فلا يعتبر الرسل في خطاباتهم الا العامه
لعلمهم بمرتبة اهل الفهم فاكتفوا في مخاطبتهم باشارات غامضه وتنبيهات
خفية منطوية تحت ما القوا الي العامة كما نبه صلى الله عليه وسلم على هذه
المرتبه في العطايا وقسمها فقال اني لاعطي الرجل وغيره احب الي منه مخافة
ان يكبه اي يلقي الله ذلك الرجل على وجهه في النار لو لم اعطه فاعتبر رسول
الله صلى الله عليه وسلم في قسمة العطايا الضعيف العقل والنظر الذي
غلب عليه الطمع والطبع اما بفتح البا اي الكبر اشارة الي قوله طبع الله على اى الوثين هنا
قلوبهم كما قال بل ران على قلوبهم او بسكونها وبه قيد النسخة المقروة
عليه رضي الله عنه اي غلب عليه هوى الطبع فهو تحكمه لا بحكم الشرع قالوا التكليف
تسليط الشرع على الطبع فكما اعتبر الرسول صلى الله عليه وسلم الضعيف
العقل في العطايا فكذا ما جاوا اي الانبيا به من العلوم جاوا به وعليه
خلعة ادني الفهوم اي خلعة يصل ادني الفهوم الي ما تحتها في اول مرتبة
لتقف من لا غوص له عند الخلعة فيقول ما احسن هذه الخلعة ويراها غاية

الدرجه

٢٤١

الدرجة هذا مثال لعلما الظاهر واشار الي علما الباطن بقوله ويقول صاحب
الفهم الدقيق الغايص على درر الحكم عند الخوض في بحور معاينة هذه الخلعة
من الملك هذا مقول القول فينظر بعد هذا القول في قدر الخلعة او مرتبتها
بين الخلع في الفصاحة والبلاغة وغيرهما وصنفها من الثياب اعربية هي ام
سريانية او غيرها فيعلم منها قدر من خلعت عليه من الحقايق والدقايق
فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا الذي ذكر من قدر الخلعة
وصنفها وقدر من خلعت عليه ولما علمت الانبيا والرسل والورثة ان في العالم
وفي اممهم من هو بهذه المثابة في الفهم عمدوا في العبارة عن مقاصدهم
الي اللسان الظاهر الذي يقع فيه الاشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخاص
ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم الخاص فتميز به عن
العامي فاكتفي المبلغون العلوم بهذا القدر من الايما والاشارة في حق
الخواص فهذا حكمة قوله ففررت منكم لما خفتكم حيث عبر عن سبب
فراره وحركته بالخوف الذي هو السبب الاقرب المشاهد للعامه ولم يقل
ففررت منكم حبا في السلامة والعافية فجا الي مدين فوجد الجاريتين
فسقى لهما من غير اجر ثم تولى الي الظل الالهي فقال رب اني لما انزلت الي
من خير فقير فجعل عين عمله السقي منصوب على انه مفعول لعمله لانه
مصدر وقيل مجرور على انه بدل من عمله او عطف بيان عين الخير الذي
انزل الله اليه ووصف نفسه بالفقر الي الله في الخير الذي عنده لا الي ما
انزل اليه ولهذا قال لما انزلت ولم يقل الي ما انزلت فاراه الخضر اقامة
الجدار من غير اجر فعتبه موسى عليه السلام ذلك بقوله لو شئت لتخذت عليه اجرا
تذكره الخضر سقايته من غير اجر الي غير ذلك مما لم يذكر في هذا الكتاب

بل في القران روي عن الشيخ رضي الله عنه انه اجتمع بابي العباس الخضر صلوات
الله عليه فقال له كنت قد اعددت لموسى ابن عمران الف مسئلة مما جرى عليه
من اول ما ولد الى زمان اجتماعه فلم يصبر على ثلث مسايل وكان ما اعلم الخضر
لموسى عليهما السلام كثيرا حتى تمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يسكت
موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص الله تعالى عليه اي على الرسول صلى
الله عليه وسلم من امرهما فيعلم صلى الله عليه وسلم بذلك ما وقف اليه
موسى عليه السلام من الاعمال من غير علم منه واختيار اذ لو كان عن علم فيما اصدر
منه من الاعمال ما انكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى
بالعلم حيث قال وعلمناه من لدنا علما وزكاه وعدله حيث قال واتيناه
رحمة من عندنا ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله وعما شرطه الخضر عليه
في اتباعه حيث قال فان اتبعتني فلا تسالني عن شي حتى احدث لك منه
ذكرا وانما غفل موسى عما غفل رحمة بنا اذا نسينا امر الله فانه لما نسي تزكية
الله ولم يواخذ بذلك علمنا انه لا يواخذ احدا بالنسيان فكان ذلك رحمة
بنا ولو كان موسى عالما بذلك لما قال له الخضر ما لم تحط به خبرا اي اني
على علم لم تحصل لك عن ذوق فان الخبر هو العلم الحاصل من الذوق كما انت
على علم لا اعلمه انا فانصف الخضر عليه السلام من نفسه واما حكمة فراقه
مع ان في مواصلتها فايدة لهما ولكل من سمع قصتهما من العالمين فلان الرسول
يقول الله فيه اي في شانه وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا فوقفت العلما بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول عند
هذا القول وقد علم الخضر ان موسى رسول فاخذ يرقب ما يكون منه
ليوفي الادب حقه مع الرسل فقال موسى له ان سالتك عن شي بعدها

فلا

فلا تصاحبني فنهاه عن صحبته فلما وقعت منه الثالثة قال هذا فراق
بيني وبينك ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته لعلمه اي لعلم
موسى بقدر الرتبة التي هو اي موسى فيها وهي الرسالة التي انطقته بالنهي
عن ان يصحبه فسكت موسى عند اخبار الخضر اياه بالفراق فانظر الى
كمال هذين الرجلين في العلم وتوفية الادب الالهي حقها فان توفية كل
منهما حق الادب بالنسبة الى الاخر كان الله ومن الله فكان ادبهما الى انصاف
الخضر فيما اعترف به عند موسى حيث قال له انا على علم علمنيه الله لا
تعلمه انت وانت على علم علمكه الله لا اعلمه انا فكان هذا الاعلام من الخضر
لموسى دوا لتلك الجرحة لما جرحه به في قوله وكيف تصبر على ما لم تحط
به خبرا مع علمه بعلو مرتبته بالرسالة وليست تلك الرتبة للخضر وظهر
مثل ذلك الانصاف الذي ظهر من الخضر من محمد صلى الله عليه وسلم في شان
الامة المحمدية في حديث ابار النخل فقال عليه السلام لاصحابه انتم اعلم
بمصالح دنياكم فاعترف باعلميتهم في المصالح الجزئية ولا شك ان العلم بالشي
مطلقا جزئيا كان او كليا خير من الجهل به ولهذا مدح الله نفسه بانه
بكل شي عليم فقد اعترف صلى الله عليه وسلم لاصحابه بانهم اعلم بمصالح
الدنيا منه لكونه لا خبرة له بذلك فانه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ
عليه السلام لعلم ذلك بل كان ادب شغله بالاهم فالاهم ماله دخل في
امر الرسالة فقد نبهتك على امر عظيم تنتفع به ان استعملت نفسك
فيه وتادبت بين يدي عباد الله تعالى بالانصاف وعدم الظهور بالدعوى
والاباية وقوله فوهب لي ربي حكما يريد الخلافة وجعلني من المرسلين
يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة صاحب السيف والعزل

والولاية بالظهور والغلبة والرسول ليس كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به
لا غير كما قال تعالى ما على الرسول الا البلاغ فان قاتل عليه اي على ما ارسل به وجاه
بالسيف فذلك الخليفة الرسول فكما انه ما كل نبي رسول كذلك ما كل رسول
خليفة اي ما اعطى الملك ولا التحكم فيه ولما ظهر موسى عليه السلام مع فرعون
ما كان عليه من امر الرسالة والخلافة فاقتضى الوقت ان يظهر فرعون ايضا ما كان
عليه من الكمال كما اشار اليه رضي الله عنه بقوله واما حكمة سوال فرعون
عن الماهية الالهية مع تنزهه عنها اذا اريد بها الماهية المركبة من الجنس والفصل
فلم يكن ناشيا عن جهل من فرعون بتنزهه تعالى عن التركيب من الجنس والفصل
وانما كان ناشيا عن قصد ناشيا اختبارا حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن
ربه وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم بالله على ما هو المطابق للواقع
فيستدل بجوابه على صدق دعواه الرسالة وسال سوال ايهام يحتمل
وجهين احدهما ان يسال بما في قوله وما رب العالمين عن تمام حده المشتمل
على الجنس والفصل كما كان في مصطلحاتهم المعهودة عندهم وثانيهما ان يسال
به عن حقيقته التي هو عليها في نفسه وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه
سوال ايهام بنقطتين تحته اي سوال يوهم خلاف مقصود السايل فانه قصد
به السوال عن حقيقته تعالى على ما هو عليه في حد ذاته لا عن الحد المشتمل
على الجنس والفصل لكنه يوهمه وكان ذلك الايهام في السوال من اجل الحاضرين
من اصحاب موسى واصحاب فرعون حتى يعرفهم ان جوابه غير مطابق لسواله
وهو اعلم منه من حيث لا يشعرون لما شعر هو في نفسه في سواله من احتمال
الوجهين بل كانوا يحملونه على ما هو المتعارف عندهم فاذا اجاب جواب العلما
بالامر اظهر فرعون بعد ما عرف صدق دعواه في رسالته ابقا لمنصبه
ان

ان موسى ما اجابه على طبق سواله فيتبين عند الحاضرين لقصور
فهمهم عن ادراك ما هو المقصود من السوال ومطابقة الجواب له ان فرعون
اعلم من موسى ولهذا قال له في الجواب ما ينبغي ان يجاب به وهو في الظاهر
اي في ظاهر ما كان معتادا لهم غير جواب منطبق على ما سيل عنه وقد علم
فرعون انه لا يجيبه الا بذلك ويفهم من ذلك تيقنه برسالته باطنا
وان لم يكن معترفا بها ظاهرا فقال لاصحابه ان رسولكم الذي ارسل
اليكم على زعمه لمجنون اي مستور عنه علم ما سالته عنه اذ لا يتصور ان
يعلم على البنا للمفعول اي لا يتصور ان يعلم الحق حقيقته اصلا او على البنا
للفاعل اي لا يتصور ان يعلم رسولكم الذي ارسل اليكم حقيقة الحق اصلا
فالسوال صحيح فان السوال عن الماهية سوال عن حقيقة المطلوب
ولا بد ان يكون المطلوب على حقيقة في نفسه واما الذين جعلوا الحدود
مركبة من جنس وفصل فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك في الجنس فيحتاج
الى الفصل المميز ومن لا جنس له ولا فصل لا يلزم ان لا يكون على حقيقة
في نفسه لا تكون تلك الحقيقة لغيره فالسوال صحيح على مذهب اهل
الحق والعلم الصحيح والعقل السليم والجواب عنه لا يكون الا بما اجاب
به موسى فان تعريف البسايط لا يكون الا بلوازمها البينة وهنا اي في هذا
السوال والجواب سر مستور عن نظر العقل كبير جليل قدره فانه حقيقة
مسئلة التوحيد ومخها وهو ان رب العالمين عين العالم والعالم عينه
فانه اي موسى اجاب بالفعل اي بفعل الربوبية التي ليست الا ظهور الرب
بصورة المربوب لمن سال عن الحد الذاتي فجعل الحد الذاتي عين اضافته اي
اضافة الحق معبر عنه بالرب يعني جعله عين الرب المضاف الى ما ظهر

الحق به من صور العالم فيكون الظاهر هو الحق وصور العالم مظهرا ومراة له
او عين اضافته الي ما ظهر فيه اي في الحق من صور العالم فيكون الظاهر صور
العالم والوجود الحق مظهرا ومراة لها فكانه اي موسي قال له اي لفرعون
في جواب قوله وما رب العالمين قال تاكيدا لقال الاول رب العالمين
هو الذي يظهر فيه صور العالمين من علو وهو السما اي سما الروحانيات
المجردة والارض اي ارض الجسمانيات المادية السافلة بينهما اي البرزخ الجامع
بينهما وهو عالم المثال المطلق والمقيد ان كنتم موقنين اي اصحاب ايقان
شهودي ولا تقييد في هذا الشهود فان الصور لا يقيد المراة فان المراة تسعها
وغيرها او يظهر هو اي الحق بها وفيها ولا بد حينئذ من تقييد فان الحق لا
يظهر في مرايا الصور الكونية الا بقدرها وحسب استعدادها فالاية باعتبار
هذا المعني من قبيل الجواب الثاني فلهذا اخر قوله او يظهر هو بها عن قوله ان كنتم
موقنين ولما سمع فرعون هذا الجواب قال لمن حوله الا تستمعون فتهيئوا
لسماع كلامه فلذلك عدل الي مخاطبتهم بما مواداه مودى الجواب الاول
وقال ربكم ورب ابايكم الاولين فان المشار اليه باباييهم الاولين كل ما له دخل
في وجودهم من السموات والارض وما بينهما فمرجع هذا الخطاب الى ذكر الجواب
ولهذا طواه الشيخ رضي الله عنه عن البين وقال فلما قال فرعون لاصحابه
انه لمجنون كما قلنا في معنى كونه مجنونا اي مستورا عنه علم ما سئل عنه
زاد في البيان موسي ليعلم فرعون رتبته في العلم الالهي لعلمه بان فرعون
يعلم ذلك اي العلم الالهي فقال رب المشرق والمغرب فجا بما يظهر وهو
المشرق فانه موضع ظهور النيرات فينبه به على كل ما ظهر من عالم الشهادة
وهو الاسم الظاهر وبما يستتر وفي النسخة المقروة على الشيخ رضي الله عنه وما ستر

من الثلاثي على صيغة المجهول وهو المغرب فانه موضع استتار النيرات فينبه
به على كل ما بطن من عالم الغيب وهو الاسم الباطن والي هذين الاسمين اشار
بقوله وهو اي ما يظهر وما يستتر الاسم الظاهر والاسم الباطن المذكوران
في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن في الاية المذكور قوله
بكل شي عليم فان الشي متناول لما بين الظاهر والباطن ايضا كما هو متناول
لهما ان كنتم تعقلون اي ان كنتم اصحاب تقييد فان العقل التقييد
وفي النسخة المقروه فان العقل يقيد فالجواب الاول جواب الموقنين
وهم اهل الكشف والوجود فقال له ان كنتم موقنين اي اهل الكشف
والوجود فقد اعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم فان لم تكونوا
من هذا الصنف فقد اجبتكم في الجواب الثاني ان كنتم من اهل عقل
وتقييد وحصرتم الحق فيما يعطيه ادلة عقولكم والسر في ان الكشف
والوجود يعطي الاطلاق والعقل التقييد ان صاحب الكشف يعرف الحق
اولا على ما هو عليه من القدس والاطلاق ويتنزل من معرفته الى معرفة
مظاهره المقيدة فهو يعرف الاشيا بالحق لا الحق بالاشيا واما العقل فلا يعرف
الحق الا بالاشيا والاشيا مقيدات لا تعطي الا التقييد كما انك اذا لم تعرف
زيدا ووصل اليك كتابته فما تعرفه الا بكونه كاتبا فهذه المعرفة لا تعطي
الا التقييد بخلاف ما اذا عرفت زيدا اولا بما هو عليه في نفس الامر فتنزل
من معرفته الى معرفة كمالاته فلا شك انك لا تقيده بالكتابة اذا كان هناك
كمالات اخر فان قلت كل من الايتين يحتمل الاطلاق والتقييد فلم حملتم الاية
الاولي على الاطلاق الذي هو مقتضي الكشف والوجود والثانية على التقييد
الذي هو مقتضي العقل قلنا لئلا يلزم التكرار في الجواب فانه لا يناسب

٧ تقدم

الكمال الموسوي والقرينة على ذلك قوله ان كنتم موقنين وان كنتم تعقلون فظهر
موسي بالوجهين الكشفي والعقلي ليعلم فرعون فضله وصدقه في ادعائه
الرسالة وعلم موسي ان فرعون علم ذلك او من شانه انه يعلم ذلك لكونه سال
عن الماهية فعلم موسي ان سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما
فلذلك اجاب بالوجهين الكشفي والعقلي فلو علم منه غير ذلك لخطاه
في السؤال فان تمكين المخطي على الخطأ في قوة الخطأ حاشاه من ذلك فعلم من تمكين
موسي له انه علما بذلك فلما جعل موسي المسؤول عنه يعني رب العالمين
عين العالم بلسان التوحيد وفرعون من العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان
والقوم لا يشعرون فقال له لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين
والسين في السجن من حروف الزوائد فلم يبق فيه من الحروف الاصلية الا ما
هو مادة الجنون اعني الجيم والنون وهذا الستر وان لم يكن مضاعفا فان اعتبار
ذلك انما يكون في لسان العبارة واما في لسان الاشارة فيكفي في الدلالة
على المعنى المشار اليه بعض حروف اللفظ الدال عليه فلا يعتبر الوضع والاشتقاق
فيه كمن فهم من سعتر بري اسع تر بري فوجد وجدا عظيما فلهذا قال في بيان
معناه اي لاسترنك تحت ظهوري وغلبتي عليك فانك جبنت بما ايدتني
به وهو قولك يا رب العالمين عين العالم وانا من العالم فايد لي هذا القول
منك على ان اقول لك مثل هذا القول المشعر بظهوري عليك وسترك تحت
ظهوري ولما كان لموسي ان يقول في مقابلته كما ان قولي يؤيدك كذلك يؤيدني
فانه كما انك من العالم الذي هو عين الحق لذلك انا ايضا منه فمن اين ظهورك
علي فدفعه فرعون بقوله فان قلت يا موسي لي فقد جهلت يا فرعون بوعيدك
اياي بالسجن والستر والعين الظاهرة فيك وفي واحدة فكيف فرقت

بيننا بظهورك علي وانقهاري تحت ظهورك فيقول فرعون انما فرقت المراتب
المتكثرة المفرقة العين الواحدة اي انها متكثرة متفرقة ما تفرقت العين
في نفسها ولا انقسمت في ذاتها ومرتبتي الان التحكم فيك يا موسي والظهور
عليك بالفعل والتاثير فيك بان اسجنك واسترك بحسب مرتبتي وانا
انت بالعين وغيرك بالرتبة فلما فهم ذلك موسي منه اعطاه حقه في
كونه يقول له لا يقدر على ذلك او لا يقول فان حقه ان يقول له ذلك
كيف والرتبة تشهد له اي لفرعون بالقدرة عليه اي على موسي واظهار
الاثر فيه لان الحق في رتبة فرعون من الصور الظاهرة لها التحكم على الرتبة
التي كان فيها ظهور موسي في ذلك المجلس لا في اخر الامر فقال موسي له
اي لفرعون يظهر له المانع من تعديه عليه بالستر والسجن او لو جئتك بشيء
مبين اي او تفعل ذلك لو جئتك باية مظهرة لي عليك فلم يسع فرعون
الا ان يقول فات به ان كنت من الصادقين حتى لا يظهر فرعون عند
الضعفاء الراي من قومه بعدم الانصاف فكانوا يرتابون فيه وهي
الطايفة التي استخفها فرعون فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين
اي خارجين عما يعطيه العقول الصحيحة من انكار ما ادعاه فرعون
انكارا باللسان الظاهر صدقه في غريزة العقل فان له اي للعقل حدا
يقف العقل عنده اي عند ذلك الحد اذا جاوزه صاحب الكشف واليقين
ولهذا اي لتفاوت مرتبتي العقل والكشف جاء موسي في الجواب بما يقبله
الموقن المشاهد لاطلاقه والعاقل القايل بتقييده خاصة فالقى موسي
عصاه وهي صورة ما عصى به اي ملكة كفر وعناد عصى بها فرعون
في اباته عن اجابة دعوته فاذا هي ثعبان ينبعث منه وتنفجر عيون

علم وكشف من بعثت الما فانبعث اي تفجرته فانفجر مبين ولما كانت الحيوة الحقيقية هي الحيوة العلميه فسر الثعبان المبين بقوله اي حية ظاهرة فانقلبت العصا ثعبانا كما تنقلب المعصية التي هي السيئة طاعة اي حسنة كما قال تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات يعني في الحكم فان الاعيان انفسها لا تتبدل ولكن تنقلب احكامها فظهر الحكم هنا اي في مادة انقلاب العصى ثعبانا عينا متميزة اي ظهور عين متميزة الاحكام في جوهر واحد في العصا حيث كان يتوكا عليها وهي الحية من حيث انها يحس منها الحس والحركة والثعبان الظاهر باعتبار البقا بها امثالها من الحيات والعصي فالتقم امثاله من الحيات من كونها اي من حيث كونها حية والعصي من كونها عصى فظهرت حجة موسى على حجج فرعون الظاهرة في صورة عصى وحيات وحبال فكانت للسحرة الحبال ولم يكن لموسى حبل والحبل التل الصغير وهو الممتد من الرمل المستطيل الذي به الساري الى بينه دم اي مقاديرهم بالنسبة الى قدر موسى بمنزلة الحبال اي التلال الصغيرة من الجبال الشامخة فلما رات السحرة ذلك علموا رتبة موسى وعلو قدره في العلم وان الذي راوه ليس من مقدور البشر وان كان من مقدور البشر فلا يكون الا ممن تميز في العلم المحقق عن التخيل والايهام فامنوا برب العالمين وهذا القول عند القوم كان مجملا لادعا فرعون انه ذلك فبينوه بقولهم رب موسى وهرون اي الرب الذي يدعوا اليه موسى وهرون لعلمهم بان القوم يعلمون انه اي موسى مع اخيه هرون ما دعا الى فرعون اي الى فرعون فلا اجمال فيه ولما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت وانه اي صاحب الوقت هو الخليفة بالسيف اي خليفة الدولة الظاهرة وان جار في العرف الناموسي اي وان كان جائرا الموجب الحكم الشرعي ولذلك

اي

اي لكونه خليفة بالسيف قال انا ربكم الاعلى اي وان كان الكل اربابا اي بنسبة ما فانا الاعلى منهم بما اعطيته في الظاهر من التحكم فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله لم ينكروه واقروا له بذلك فقالوا انما تقضي هذه الحياة الدنيا المبني امرها على الغلبة بالسيف فاقض ما انت قاض فيه وحاكم عليه في هذه النشاة الجسمانية فالدولة التي هي الخلافة الصورية لك فصح قوله لهم انا ربكم الاعلى فانه وان كان عين الحق فالصورة التي تعينت العين بها لفرعون فقطع الايدي والارجل وصلب بعين حق في صورة باطل فان مرحلة ما تعينت به عين الحق صورة الباطل قال الشيخ ابو مدين قدس الله سره لا تنكر الباطل في طوره فانه بعض ظهوراته وذلك القطع والصلب انما هو لنيل مراتب لا تنال الا بذلك الفعل اما من طرف فرعون ليظهر حكمه وسلطنته لينفاد له الاخرون واما من طرف السحرة ليصلوا الى الدرجات العالية والمراتب الكمالية وانما ينال تلك المراتب الا بالفعل فان ذلك الفعل من قبيل الاسباب لها وان الاسباب لا سبيل الى تعطيلها لان الاعيان الثابتة المرتبط بعضها ببعض بالسببية والمسببية في الثبوت العلمي اقتضتها فلا يظهر في الوجود العيني الا بصورة ما هي عليه في الثبوت العلمي فكل مسبب يكون مرتبطا بسبب في الثبوت العلمي لا يتحقق في الوجود العيني الا به اذ لا تبديل لكلمات الله وليست كلمات الله سوى اعيان الموجودات فينسب اليها القدم من حيث ثبوتها في الحضرة العلميه وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها في المراتب الوجوديه وظهورها فيها كما يقول حدث اليوم عندنا انسان او ضيف ولا يلزم من حدوثه انه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث لذلك قال تعالى في كلامه العزيز

اي في شان اتيانه مع قدم كلامه ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه
وهم يلعبون اي محدث اتيانه به وكذلك قوله تعالي وما ياتيهم من ذكر
من ربهم محدث الا كانوا عنه معرضين والرحمن ياتي الا بالرحمه ومن
اعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة ثم انه لما ذكر الحكم
والاسرار التي تضمنها الايات الواردة في شان موسي وفرعون اراد ان يبين
ان مثل هذا الايمان اي ايمان فرعون وغيره ممن امن عند الباس من غير
ان يقع في الغرغرة ويرى عذاب الاخرة وياسها نافع في الاخره وان لم يكن نافعا
في الدنيا فقال واما قوله تعالي في سورة المومن فلم يك ينفعهم
ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وكذلك قوله
مع الاستثنا في سورة يونس فلولا كانت قرية امنت يعني عند روية العذاب
فنفعها ايمانها الا قوم يونس فلم يدل ذلك المذكور من الايتين على انه
اي ايمانهم عند الباس لا ينفعهم في الاخرة وعدم هذه الدلالة انما هو بقوله
اي بدليل قوله في الاستثنا الا قوم يونس فانه لما استثناهم من
عدم انتفاعهم بالايمان عند روية الباس بين انتفاعهم بالايمان عند روية
الباس بقوله لما امنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ويفهم منه
انتفاع المستثني بالايمان عند روية الباس في الحياة الدنيا وعدم المستثني
منهم به في الحياة الدنيا ولا يلزم من ذلك عدم انتفاعهم اي انتفاع المستثني
والمستثني منه جميعا به في الاخرة ولما كان عدم انتفاع المستثني منهم بالايمان
في الحيوة الدنيا مقطوعا به بمقتضي الايتين بخلاف عدم انتفاعهم به في الاخره
حملها الشيخ رضي الله عنه علي ما هو مقطوع به فقال فاراد الحق ان ذلك
اي الايمان عند روية الباس لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا فلذلك اي لاجل

انه لا يرفع العذاب في الحياة الدنيا اخذ فرعون مع وجود الايمان منه
هذا ان كان امره اي امر فرعون امر من تيقن بالانتقال من الدنيا الي الاخره
في تلك الساعة وقرينة الحال تعطي انه ما كان علي يقين من ذلك الانتقال
لانه عاين المومنين يمشون في الطريق اليبس الذي ظهر بضرب موسي
بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون بالهلاك اذا امن بخلاف المحتضر اي حين
امن ايمانا متلبسا بمخالفة ايمان المحتضر فان ايمانه لم يكن علي تيقن من الهلاك
بخلاف المحتضر فانه علي تيقن من الهلاك وانما امن علي هذه الصفه حتي
لا يلحق به اي بالمحتضر في عدم قبول ايمانه فامن بالذي امنت به بنوا
اسرائيل علي التيقن بالنجاة فكان اي حصل الامر اي امر النجاه كما تيقن به
لكن علي غير الصورة التي اراد فانه اراد النجاه من عذاب الدنيا فنجاه
الله من عذاب الاخرة في نفسه اي روحه حين وفقه للايمان ونجي
بدنه عن الغرق بقذفه الى الساحل كما قال تعالي فاليوم ننجيك ببدنك
لتكون لمن خلفك اية لانه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب
عن الابصار فارتقى الى السما او غاب بنوع اخر علي ما اعتقدوه بالالوهية
فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليعلم انه هو فعمته النجاة حسا من
حيث بدنه ومعنى من حيث نفسه وروحه ومن حقت عليه كلمة العذاب
الاخراوي لا يومن ولو جاءته كل اية كابي جهل فانه قال لقاتله قل لصاحبك مطلب
يعني محمدا صلى الله عليه وسلم ما انا بنادم علي مخالفتك في هذه الحال ايضا
حتي يروا العذاب الاليم اي يذوقوا العذاب الاخراوي فخرج فرعون
من هذا الصنف هذا هو الظاهر الذي ورد به القران ثم انا نقول
بعد ذلك والامر فيه موكول الي الله لما استقر في نفوس عامة الخلق

من شقاوته وما لم نص في ذلك اي في شقاوته يستندون اليه في اثبات
الشقاوة واما الله فله حكم اخر ليس هذا موضع ذكره ثم لتعلم انه ما يقبض
الله احدا الا وهو مومن بما جاءت به الاخبار الالهية واعني بذلك من
المحتضرين الذين حضرهم الموت وهم واقفون عليه حاضرون به ولهذا
يكون صرح
موت الفجاة وقتل الغفلة قيل هاهنا الفصيح هاهنا بحسب اللغة قتل
الغيلة بالغين المعجمة واليا المنقوطة من تحت بنقطتين وكانه صحفه الناسخون
فاما موت الفجاة فحده ان يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج
فهذا موت الفجاة وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب
عنقه من ورائه وهو لا يشعر فيقبض على ما كان عليه من ايمان او كفر
ولذا قال عليه السلام ويحشر على ما مات عليه كما انه يقبض على ما كان
عليه والمحتضر ما يكون الا صاحب شهود للملئكة واحوال الاخرة قبل موته
فهو صاحب ايمان بما ثمه فلا يقبض الا على ما كان عليه اي على ما هو عليه
عند الموت لا في زمان سابق له لان كان الواقع في عبارة الحديث النبوي
حرف وجودي اي كلمة تدل على وجود خبرها لاسمها وثبوت له لا يتجر
معه الزمان اي لا يدل على الزمان لقوله تعالى وكان الله عليما حكيما وكان زيد
قايما فان معناه ثبوت الخبر الاسم ووجوده على الصفة المذكورة فلا يفهم
منها الزمان الا بقراين الاحوال كما اذا قال الشيخ الهرم كنت شابا قويا هذا
والظاهر من قواعد العلوم العربية انه نص في الزمان حتى لا ينخلع عنه للمعنى
بدخول حرف بشرطه مثل ان عليه والانخلاع عنه انما يكون بالقرينة على عكس
ما ذكر هاهنا وكان هذا ميل الى ما اصطلح عليه اهل الميزان لجعلهم اياها
رابطة على انهم ايضا سموها رابطة زمانية فيفرق بين الكافر المحتضر

في

في الموت وبين الكافر المقتول غفلة او الميت فجاة كما قلنا في حد الفجاة الفرق
بينهما ظاهر لكن الكلام في انه هل ينفعه ايمانه بما لم يعتقده قبل ذلك وان قبض
عليه قبل الموت (عند) فلم يخبر الشيخ رضي الله عنه عن ذلك والحق انه لا ينفعه لقوله
تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت
في ايمانها خيرا واما حكمة التجلي والكلام في صورة النار فلانها كانت بغية
موسى فتجلى له في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه فانه لو تجلى له
في غير صورة مطلوبه اعرض عنه لاجتماع همته حينئذ على مطلوب
خاص غير ما تجلى فيه ولو اعرض لعاد عمله اي حكم عمله عليه فاعرض
عنه الحق اي جازاه بالاعراض عنه جزاء وفاقا وهو مصطفى لقوله اصطفيتك
على الناس مقرب لقوله وقربناه نجيا فمن قربه انه تجلى له في مطلوبه وهو لا
يعلم اولا انه هو المطلوب الحقيقي في صورة مطلوبه المجازي كنار موسى
يراها عين حاجته وهو الاله ولكن ليس تدريه وتذكير الضمير وهو
الاله لتذكير الخبر وفي تدريه لانه راجع الى الاله اي ليس يعرف الاله المتجلي فيها
او الى النار بالتاويل المذكور وفقنا الله معشر الطالبين لجمعية الهمة
في مطلوب مشوق عن وجه جمال المطلوب الحق وجمال وجه المحبوب المطلق

فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

الصمد الملجا والمحتاج اليه ولما كان خالد في قومه ملجاهم يصمدون اليه
في المهمات ويقصدونه في الملمات جعلت حكمته صمدية ونسبت اليه
كلمته وقصته انه في زمان الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم وبين عيسى
عليه السلام قريبا من مبعث النبي صلى الله عليه وسلم من مبعث النبي صلى الله عليه
وسلم كان مع قومه يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت

الزرع والضرع فالتجا اليه قومه فاخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت
هاربة منه الى المغارة التي خرجت منها ثم قال لاولاده اني ادخل المغارة خلف
النار حتى اطفيها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادوه قبل
ثلاثة ايام فهو يخرج ويموت وان صبروا ثلثة ايام يخرج سالما فلما دخل صبروا
يومين واستفزهم الشيطان فلم يصبروا ثلثة ايام فظن انه هلك فصاحوا
فخرج عليه السلام من المغارة وعلى راسه الم حصل من صياحهم فقال ضيعتموني
واضعتم قولي ووصيتي واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه ويرقبوه اربعين
يوما فانه ياتيهم قطيع من الغنم تقدمها حمار ابتر مقطوع الذنب فاذا حاذى
قبره ووقف فلينبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ
والقبر عن يقين ورؤية فانتظروا اربعين يوما فجا القطيع وتقدمه حمار
ابتر فوقف حذا قبره فهم مؤمنوا قومه ان ينبشوا عليه فابى اولاده خوفا من
العار لئلا يقال لهم اولاد المنبوش فحملتهم الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته
واضاعوه فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم جائته بنت خالد فالقى
لها رداه واجلسها عليه وقال مرحبا بابنة نبي اضاعوه قومه اما حكمة
خالد بن سنان فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية فانه ما ادعى الاخبار
بما هنالك اي في البرزخ الا بعد الموت فامر ان ينبش عنه فيسال فيخبر ان
الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا في الالم واللذة والسعادة والشقاوة
فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به في حيوتهم الدنيا من
احوال البرزخ والاخرة فكان غرض خالد ايمان العالم كله لما جات به الرسل
ليكون رحمة للجميع اي جميع العالم فانه اشرف بقرب نبوته من نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم خالد ان الله ارسله اي محمدا صلى الله عليه وسلم رحمة

للعالمين ولم يكن خالد برسول فاراد ان يحصل من هذه الرحمة في الرسالة
المحمدية على حظ وافر ولم يؤمر بالتبليغ قبل الموت فاراد ان يحظى بذلك
في البرزخ ليكون اقوى في العلم الذوقي الحاصل له في حق الخلق واحوالهم
البرزخية فاضاعه قومه كما علمت ولم يصف النبي صلى الله عليه وسلم
قومه بانهم ضاعوا لانه لم يكن رسولا مامورا بالتبليغ حتى يلزم من تضييع
ما امرهم به ضياعهم ولو كان كذلك لكانوا هم الضايعين اولا وانما وصفهم
بانهم اضاعوا نبيهم باضاعة وصيته حيث لم يبلغوه مراده كما عرفت
فهل بلغه الله اجر امنيته فلا شك ولا خلاف في ان له اجر الامنية
وانما الشك والخلاف في اجر العمل المطلوب وانه هل يتساوى لمتمني وقوعه
اي وقوع العمل المطلوب مع عدم وقوعه بالوجود اي وجود العمل المطلوب
ام لا فقوله بالوجود متعلق بتساوى فان في الشرع ما يويد التساوي
في مواضع كثيرة كالاتي للصلاة في الجماعة فيفوته الجماعة فله اجر
من حضر الجماعة وظاهر انه ليس للاتي للصلاة مجرد التمني بل مع السعي الى
الجماعة فكالمتمني مع فقره ما لهم عليه اصحاب الثروة والمال من فعل
الخيرات فله مثل اجورهم ولكن مثل اجورهم في نياتهم او في عملهم
فانهم جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي صلى الله عليه وسلم عليهما ولا
على احد منهما والظاهر انه لا تساوي بينهما فان النسبة بينهما نسبة الكل الى
الاجزا ولذلك اي لعدم التساوي بينهما طلب خالد بن سنان الابلاغ ولو
في البرزخ حتى يصح له مقام الجمع بين الامرين تمني العمل والاتيان به فيحصل
على الاجرين اجر التمني والعمل والله سبحانه اعلم واعلى واجل

فص حكمة فردية في كلمة محمدية

لا حاجة لنا ان نشتغل بيان وجه توصيف الحكمة المنسوبة الي حكمة كلمته
صلى الله عليه وسلم بالفردية لان الشيخ رضي الله عنه كفى مؤنة هذا الشغل
عنا حيث قال انما كانت حكمته فردية لتفرده بالاكملية لانه اكمل موجود
في هذا النوع الانساني فان الكاملين في هذا النوع هم الانبيا صلوات الله
عليهم اجمعين وكل منهم مظهر لاسم كلي وجميع الاسما الكلية داخلة تحت الاسم
الله الذي هو مظهره فهو اكمل الكاملين ولهذا اي لكونه اكمل النبيين بدي
به الامر اي امر النبوة وختم به بدي به بحسب روحانيته وكان نبيا
وآدم بين الما والطين اي بين الروح والجسد وقيل بين الصورة العلمية
التي هي عينه الثابتة وبين صورته العنصرية ثم كان بنشاته العنصرية
خاتم النبيين ثم يشير رضي الله عنه الي وجه اخر في توصيف حكمته صلى
الله عليه وسلم بالفردية فيقول واول الافراد اي الافراد العددية الثلثة
فان الواحد ليس عددا وما زاد على هذه الاولية اي على هذه الثلثة التي
لها الاولية من الافراد فانه اي ما زاد عليها فهو متفرع عنها فان الخمسة
متفرعة عنها باضافة جزئين منها الي نفسها والسبعة من الخمسة المتفرعة
عنها باضافة جزئين منها الي نفسها والتسعة بضرب الثلثة في نفسها وهلم
الي ما لا نهاية لها وكذلك نبينا صلى الله عليه وسلم من حيث روحه وجسمه
وحقيقته الكلية الجامعة لهما اول الافراد الوجودية وساير الافراد متفرعة
عنه اذ الكل اجزا وتفاصيل له وكان عليه السلام مع فردية الاولية التي
هي الثلاثة ادل دليل على ربه فانه اوتي جوامع الكلم التي هي امهات الحقايق
الالهية والكونية الجامعة لجزئياتها كما هي مسميات اسما آدم اي الاسما
التي علمها آدم اي اودعها في الحقيقة النوعية الانسانية فهو ادل دليل على ربه

فان

٢٥٦

فان كل دليل يكون غيره فهو جزء من اجزايه فاشبه صلى الله عليه وسلم الدليل في
دلالته وتثليثه اما دلالته وتثليثه صلى الله عليه وسلم فقد عرفتهما
واما الدليل فدلالته على مدلوله واما تثليثه فباعتبار الاصغر والاكبر
والحد الاوسط فهو صلى الله عليه وسلم فرد في نفسه يشبه فردا اخر فقوي
فيه معنى الفردية فلذلك وصف حكمته بالفردية ولما شبهه صلى الله عليه
وسلم بالدليل فرع على هذا التشبيه امرا اخر فقال والدليل اي دليل
كان فانما هو دليل لنفسه اي دلالته على مدلوله ذاتية لا يحتاج فيها الي
ما سواه وكذلك دلالته صلى الله عليه وسلم على ربه ذاتية له لا احتياج
له فيها الي غيرها بخلاف ساير الموجودات فانه لا يجي منها شي من غير استمداد
منه ثم فرع رضي الله عنه على فرديته صلى الله عليه وسلم امرا اخر فقال
ولما كانت حقيقته تعطي الفردية بما هو مثلث النشئ اي بسبب
ان نشاته بحسب روحه وجسمه وحقيقته الجامعة ثلث لذلك قال
في باب المحبة التي هي اصل الوجود حبب الي من دنياكم ثلث بما فيه
من التثليث وما ذكر اي من ذلك ان محبته هذه الامور الثلثة انما انتشات
من نشاته الثلث لكن وجهه خاف علينا ثم ذكر صلى الله عليه وسلم في معرض
بيان هذه الامور الثلثة النسا والطيب وجعلت قرة عينه في الصلاة
فابتدا بذكر النسا واخر الصلاة وذلك لان المراة جزء من الرجل في اصل ظهور
عينها ومعرفة الجزء الذي هو المراة مقدمة على معرفة الكل الذي هو الرجل
من افراد الانسان ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة على معرفة ربه
فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك قال عليه السلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه فمعرفة المراة مقدمة على معرفة ربه

كانت ط ... الاولى م

ومن البين ان الصلوة مما يتفرع على معرفة الرب فلذلك قدمت الثنا على الصلوة
فان شئت قلت بمنع المعرفة اي معرفة ربك بكنهه وحقيقة ذاته في
هذا الخبر والعجز عن الوصول الى غايتها فانه شايع فيه اي في هذا الخبر
وان شئت قلت بثبوت المعرفة اي معرفة ربك بصفاته وكمالاته فالاول
ان تعرف نفسك لا تعرفها انت بحقيقتها وكنه ذاتها فلا تعرف ربك
ايضا كذلك والثاني ان تعرفها انت بصفاتها وافعالها واثارها فتعرف
ربك ايضا كذلك فبالاعتبار الثاني يكون كل نفس دليلا على ربه ومراة
لمشاهدة صفاته وافعاله وكان محمد صلى الله عليه وسلم من حيث نفسه
اوضح دليل لجلاء مراته وصفائها واشمله لجامعيتها الكمالات كلها على ربه
فان ذاته صلى الله عليه وسلم احدية جميع اجزا العالم ومن البين ان كل جزء
من العالم دليل على اصله والاسم الذي هو ربه فافهم فهو صلى الله عليه وسلم
دليل على جميع الاسما الالهية التي هي اصول اجزا العالم وحيث حبب اليه النسا
نحو اليهن حنين الكل الى جزئه عرف ان اصله اشتياق الحق سبحانه الى عبده
الذي نفخ فيه من روحه اشتياق الكل الى جزئه والى هذا اشار رضي الله عنه
بقوله وانما حبب اليه النسا فحن اليهن حنين الكل الى جزئه فابان بذلك
عن الامر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشاة الانسانية العنصرية
ونفخت فيه من روحي ثم وصف الحق نفسه بعد ما قال ونفخت فيه من
روحي واثبت بينه وبين العبد نسبة الكلية والجزئية بشدة الشوق الى لقائه
فقال لداوود عليه السلام للمشتاقين اي لاجلهم يا داوود اني اشد شوقا
اليهم يعني للمشتاقين اليه وهو لقا خاص لا يكون الا بعد الموت فانه قال
في حديث الدجال ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت فلا بد يشتاق اليه الحق

المقربين

لقاه العبد رائياله بعد الموت وهذا هو اللقا الخاص الذي لا يكون الا بعد الموت
فلا بد من الشوق لمن هذه صفته اي لا بد ان يشتاق الحق الى من هذه الروية التي
تكون بعد الموت صفته فشوق الحق انما يكون لهؤلاء المقربين اي اليهم مع كونه
يراهم قبل موتهم فيحب ان يروه بعد حتى يراهم راءين له ولكن يهم وياباه المقام
الدنيوي ذلك فالموحج الحرب عنده بالموت اراديا كان او طبيعيا فيرتفع
عنه الحجاب الدنيوي لا يرى ربه ولا يراه ربه رائياله به فاشبه روية الحق
اياه رائياله به قوله حتى نعلم مع كونه عالما بالمعلومات ازلا وابدا فالعلم
الحاصل بالاختبار انما هو العلم الحاصل في صور المظاهر وكذلك الحق سبحانه
كان يراهم ازلا وابدا فالروية الحاصلة بعد الموت انما هي في صور المظاهر
وكذلك رؤيته اياه رائياله والتشوق الى هذه الروية كلها في صور المظاهر
فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة اي اليها وهي رويته التي لا وجود لها الا
عند الموت فيبل بها اي بتلك الصفة التي هي الروية اي يسكن بها الوصال
شوقهم اي حرارة شوقهم اليه وقوله فهو يشتاق الى الصفة التي هي الروية
بعد الموت باعتبار الاشتمال على ذكر اشتياقه الى لقا العبد كما قال تعالى
في حديث التردد وهو اي حديث التردد من هذا الباب اي من باب
ذكر اشتياقه الى لقا العبد ما ترددت في شي انا فاعله ترددي اي مثل
ترددي في قبض نسمة عبدي المومن يكره الموت واكره مساته ولا بد له
من لقاي فبشره اي عبده المومن باللقا حيث قال ولا بد له من لقاي وما قال
ولا بد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت ولما كان لا يلقى العبد المومن الحق الا
بعد الموت كما قال عليه السلام ان احدكم لا يرى ربه حتى يموت لذلك قال
تعالى ولا بد له من لقاي فاشتياق الحق ليس الا لوجود هذه النسبة وفي

النفخة المفروه عليه رضي الله عنه فانسا والحق لوجود هذه النسبة اي الى وجود
هذه الصفة النسبية اعني لقا العبد فانه نسبة بين الحق والعبد نحن
الحبيب اي العبد المومن الي رويتي واني اشد اليه حنينا وتهفو النفوس
اي تضطرب لشوق لقاي ويابى القضا عن تلك الروية فانه قدر لكل احد
اجلا معينا لا يمكن تقديمه ولا تاخيره فاشكو الانين من التحنين الي حلول الاجل
ويشكو المحب الانينا فلما ابان الحق سبحانه اي اظهر انه نفخ فيه من روحه
فما اشتاق الا لنفسه فان روحه ليس الا نفس هويته منصبغة بصفة
المحبوغ الا تراه خلقه على صورته اي صفته لانه من روحه الذي هو نفس
هويته كما عرفت ولما كانت نشاته من هذه الاركان الاربعة المسماه في جسده
اخلاطا حدث عن ~~نفخه~~ نفخه اي عن نفخ الحق فيه اشتعال بما في جسده اي
بسبب ما في جسده من الرطوبة التي هي كالدهن للسراج فكان روح الانسان
الحاصل من نفخه نارا لاجل نشاته العنصرية ولهذا ما كلم الله موسى
الا في صورة النار وجعل حاجته فيها فلو كانت نشاته طبيعية غير
عنصرية كنشاة الملكية السماوية لكان روحه نورا اي ظاهرا في الصورة
النورية لا الصورة النارية وكنى عنه اي عن الروح وافاضته على البدن
الانساني بالنفخ يشير الي انه من نفس الرحمن فان النفخ لا يكون الا من النفس
فانه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه اي عين الروح في الخارج
وباستعداد المنفوخ فيه يعني البدن كان الاشتعال نارا لا نورا لانه
عنصري لا طبيعي نوري فبطن اي استتر نفس الحق فيما كان به الانسان انسانا
يعني الصورة البدنية الانسانية ثم اشتق له شخصا على صورته سماه
امراة فظهرت بصورته فحن اليها حنين الشي الي نفسه وحنت

اليه

من الانين صح

اليه حنين الشي الي وطنه الذي كانت فيه قبل انشقاقها وخروجها منه فحبب
اليه النسا فان الله احب من خلقه على صورته واسجد له ملائكة النوريين
على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشاتهم الطبيعية الغير العنصرية
فمن هناك اي من مقام ان المراة على صورة الرجل كما ان الرجل على صورة المراة وقعت
المناسبة بين المراة والرجل في كون كل منهما صورة لاصله وللصورة اعظم
مناسبة اي بين الاصل وبين ما هي صورة له وهي بالجر على الاضافة بقرينة ما
عطف عليه اعني قوله واجلها واكملها فانها اي الصورة زوج اي شفعت
بوجودها وجود الحق كما كانت المراة شفعت بوجودها الرجل فصيرته
زوجا فظهرت الثلثة التي هي الفردية الاولى حق ورجل وامراة فحن الرجل
الي ربه الذي هو اصله الذي احبه لانه على صورته حنين المراة اليه
اي الي الرجل الذي كانت المراة على صورته فحبب اليه ربه النسا اللاي على صورته
كما احب الله من هو على صورته فما وقع الحب من الرجل الا لمن تكون منه
اعني المراة وقد كان حبه اي حب الرجل لمن تكون الرجل منه وهو الحق الذي
خلق الرجل على صورته فلهذا قال حبب ولم يقل احببت حكاية من نفسه
لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته في كل صفة حتى في محبته للمراة
التي هي على صورته فانه احبها بحب الله اياها فيتخلق بحب الله اياه في حبه
لها تخلقا الهيا فان كلا من الحنين حب من ذي الصورة فيكون منشا حبه
هو هذا التخلق فلا يكون مسندا الي نفسه فلذلك اتى بصيغة حبب على البنا
للمفعول ولم يسنده الي نفسه ولما احب الرجل المراة طلب الوصلة التي تكون
في المحبة فلم يكن في صورة النشاة العنصرية اعظم وصلة من النكاح
اي المجامعة مع المراة ولهذا تعم الشهوة اجزاه كلها ولذلك اي لعموم الشهوة

اجزاه امر بالاغتسال منه اي من النكاح وكذا الحال في المراة ايضا فعمت الطهارة
اجزا كل منهما كما عم الرجل الفنا فيها والمراة الفنا فيه عند حصول الشهوة فان
الحق غيور يغار على عبده ان يعتقد انه يلتذ بغيره وانما قال ان يعتقد لان الغيرة
انما هي على هذا الاعتقاد ولا التذاذ لغيره في الواقع وهذا الاعتقاد انما هو من شان
المحجوبين فان العارف يعتقد حال التذاذه بها انه يلتذ بالحق الظاهر فيها
لا بالغير فطهره بالغسل ليرجع اي العبد عن هذا الاعتقاد بالنظر اي الى النظر
اليه اي الى الحق ومشاهدته والالتذاذ به فيمن فني فيه يعني المراة اذ لا يكون
في الواقع الا ذلك اي الالتذاذ بالحق لا بالغير فاذا شاهد الرجل الحق في المراة من
حيث صدورها عن الرجل كان صدوره في منفعل عن الرجل وهو المراة
واذا شاهده اي الرجل الحق في نفسه من حيث ظهور المراة عنه اي عن الرجل
شاهده في فاعل وهو الرجل وهذان الشهودان انما كانا للرجل مع استحضاره
صورة ما تكون عنه واما اذا شاهده من غير استحضار صورة ما تكون
عنه يعني المراة فما كان شهوده الا في منفعل عن الحق بلا واسطة وهو نفسه
ولا شك ان هذه الشهودات الثلثة منفصل بعضها عن بعض من غير لزوم
اتصال ومعية بينها فشهوده اي شهود الرجل الحق في المراة حين المواقعة
اتم واكمل من هذه الشهودات لانه اي الرجل يشاهد الحق فيها من حيث هو
فاعل منفعل معا من غير انفصال بينهما اما مشاهدة الحق فيها من حيث هو فاعل
فلانها يوثر في نفس الرجل بتهييج الشهوة فيه واما مشاهدته فيها من حيث
هو منفعل فمن حيث تاثرها عنه حين المواقعة ولا يشاهد الرجل الحق من نفسه
الا من حيث هو منفعل خاصة اي بلا معية مشاهدته من حيث هو فاعل
وذلك اذا شاهده من غير استحضار ما يكون عنه او من حيث هو فاعل خاصة

اي

اي بلا معية مشاهدته من حيث هو منفعل وذلك اذا شاهده من حيث ظهور
المراة عنه وانما ترك هذا الشق لانه يعلم بالمقايسة فان قلت اذا شاهد الرجل الحق
في نفسه من حيث انه فاعل موثر في المراة يمكن ان يشاهده في نفسه من حيث
انه متاثر عن المراة ايضا فكيف يكون شهوده في المراة اتم واكمل قلنا شهوده في
المراة وان لم يكن اتم واكمل كما لكنه اتم واكمل كيفا لانه لا فنا له في شهوده في نفسه
كما هو في شهوده في المراة على ما لا يخفى فلهذا احب صلى الله عليه وسلم النسا
لكمال شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد ابدا فان الله بالذات
غني عن العالمين لا علاقة بينه وبين شي اصلا لا بالشهود ولا بغيره فاذا كان
الامر من هذا الوجه ممتنعا ولم يكن الشهادة اي الشهود الا في مادة فشهود
الحق في النسا عند المواقعة اعظم الشهود واكمله واعظم الوصلة بين الرجل
والمراة في وجودها الجسماني النكاح يعني المواقعة وهو نظير التوجه
الالهي على من خلقه على صورته ليخلفه اي يصير خليفة له فيرى
فيه صورته باعتبار التعين بل نفسه باعتبار عينه المطلقة فسواه
وعدله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه فظاهره اي ظاهر ما
سواه وهو صورته خلق وباطنه وهو عينه المطلقة حق ولهذا اي
لكون باطنه حقا وصفه اي وسمه بالتدبير لهذا الهيكل الجسماني
فانه اي الحق تعالى به اي بالباطن يدبر الامر من السما وهو العلو الى الارض
وهو اسفل سافلين لانها اسفل الاركان كلها وسماهن النسا وهو جمع
لا واحد له من لفظه ولذلك اي لكونهن مسماة بالنسا قال عليه السلام
حبب الي من دنياكم ثلث النسا ولم يقل المراة فراعى تاخيرهن في
الوجود عنه اي عن الرجل فان النساة هي التاخير قال تعالى انما النسي

زيادة في الكفر وذلك ان الكفار ما كانوا يصبرون عن القتل والنهب والفساد
الي ان يخرج الاشهر الحرم وكانوا يوخرون الحرمة التي فيها الي شهر آخر ويقاتلون فيها
والبيع مسيه بقول ساحر فلذلك اي لكون النساء لا علي التاخر ذكر النساء لا المراة
فالجهن الا بالمرتبة اي الا بسبب مرتبتهن التي هي التاخر عن الرجال ولذلك
تراهن مغلوبة تحت حكمهم والا بسبب انهن محل الانفعال والتاثر من الرجل
فاحبهن للالتذاذ بالتاثير فيهن وبظهور الاثار منهن كالاولاد فهن له اي للرجل
كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الارادي والامر الالهي
الذي هو نكاح اي صورته نكاح وموافقة بين الذكر والانثي في عالم الصور
العنصرية فاذا تعلق الامر الالهي بوجود ولد في العالم العنصري ظهر بصورة
النكاح والوقاع بين ذكر وانثي ويترتب عليه الولد وكذا الامر الالهي هو همة
وتوجه في عالم الارواح النورية فاذا تعلق الامر الالهي بصدور نتيجة من
الارواح النورية ظهر بصور هممهم وتوجهاتهم الي صدورها وكذلك الامر
الالهي ترتيب مقدمات في عالم المعاني للانتاج فاذا تعلق الامر الالهي بحصول
صورة علمية نظرية في ذهن لحلظهر بصورة ترتيب المقدمات المنتجة لها
وكل ذلك نكاح الفردية الاولي وصورة جمعيتها وهي الذات الاحديه والاسما
الالهيه والطبيعه الكلية وذلك النكاح هو الساري في كل وجه من الوجوه
الثلثه فمن احب النسا علي هذا الحد الذي ذكرنا من العلم والمعرفة فهو اي حبه
حب الهي ومن احبهن علي جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه
الشهوة فكان صورة بلا روح عنده وان كانت تلك الصورة في نفس الامر
ذات روح ولكنها اي لكن روح تلك الصورة غير مشهودة اي غير معلومة
لمن جاء امراته او انثي غيرها من السراري حيث كانت بمجرد الالتذاذ ولكن

لا

لا يدري لمن ذلك الالتذاذ في مظهر الرجل وممن ذلك الالتذاذ في مظهر المراة
فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه من الملتذ والملتذ به ما دام لم يسمه هو
للغير بلسانه حتي يعلم علي البنا للفاعل والضمير للغير او علي البنا للمفعول والضمير
لما يجهل والحاصل ان العارف لمحل الالتذاذ يظهر ذلك عند نفسه ويظهر للغير
والجاهل به يخفي عنه ذلك ويخفي للغير وان كان الالتذاذ نفسه ظاهرا له
ولغيره كما قال بعضهم صح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي
لمن كذلك هذا اي الرجل الجاهل احب الالتذاذ فاحب المحل الذي يكون
الالتذاذ فيه وهو المراة ولكن غاب عنه روح المسئلة فلو علمها العلم بمن
التذ ومن التذ وكان كاملا وكما نزلت المراة عن درجة الرجل بقوله
وللرجال عليهن درجة نزل المخلوق علي الصورة درجة عمن انشاه علي
صورته مع كونه علي صورته فبتلك الدرجة الرفيعة التي تميز
الحق تعالي بها عنه اي عن المخلوق علي الصورة وقوله بها بدل من تلك اي
بتلك الدرجة الرفيعة كان الحق تعالي غنيا عن العالمين وفاعلا اولا فان الصورة
اي المخلوق علي الصورة فاعل ثان اي في المرتبة الثانية باعتبار مظهريته
لفعل الحق فما له اي للمخلوق علي الصورة الاولية التي للحق فتميزت الاعيان
الوجودية بعضها عن بعض حقا كان او خلقا بالمراتب فاعطي كل شي خلقه
وهو ذي حق من اصحاب المراتب حقه كل عارف فلهذا اي لاعطا كل ذي حق
حقه كان حب النبي محمد صلي الله عليه وسلم عن تحبب الهي لا عن محبة نفسانية
شهوانية لان حقه الذي يستحقه كان ذلك التحبب لا هذه المحبة وان الله
تعالي اعطي كل شي خلقه وهو اي ما اعطاه كل شي عين حقه اي حق ذلك
الشي فما اعطاه اي الله ذلك الشي الا بالاستحقاق الذي استحقه بمسماه

يعني لا يدري لمن يلتذه ومراد از ما يجهل الغير منه حقيقت نفس اوست كه كسي ما نفس الشخص نمى تواند دريافت تا اكمه تعريف نفس خود نكند

حقه

اي بذاته يعني بذات ذلك الشي المستحق وانما قدم النسا في الحديث المذكور
لانهن محل الانفعال كالطبيعة لاجرم تقدمت في الذكر كما تقدمت الطبيعة بالذات
على من وجد منها بالصورة اي بصورته المعينة التي استحقها وليست
الطبيعة على الحقيقة الا النفس الرحماني فانه فيه انفتحت صور العالم
الجسماني اعلاه واسفله لكن لا لنفسه بل لسريان النفحة اى النفس الرحماني اولا في
الجوهر الهيولاني القابل للصور الجسمانية في عالم الاجرام خاصة دون عالم
الارواح والاعراض وانفتاح تلك الصور فيه ثانيا واما سريانه لوجود الارواح
النورية فلا يكون الا بواسطة سريانها في الطبيعة الجوهرية السارية في الجواهر
الروحانية كلها وفي الاعراض الا بواسطة الطبيعة العرضية التي هي جنس
للاعراض وهذا بخلاف ما عليه الحكما من ان الطبيعة العينية ليست جنسا
لما تحتها من الاعراض ذاتيا لها كالطبيعة الجوهرية بل امر عارض فذلك السريان
لوجود الارواح والاعراض سريان اخر مغاير لسريانها في الهيولى الجسماني
ثم انه عليه السلام غلب في هذا الخبر التانيث على التذكير لانه قصد التهمم
اي الاهتمام بالنسا فقال ثلث ولم يقل ثلثة بالها الذي هو لعدد الذكران
اذ فيهما ذكر النسا وفيها ذكر الطيب فالواو في وفيها للعطف على مقدر
وهو اي الطيب مذكر وعادة العرب ان تغلب التذكير على التانيث فيقول
الفواطم وزيد خرجوا ولا تقولوا خرجن فغلبوا التذكير وان كان واحدا
على التانيث وان كن جماعة فراعى صلى الله عليه وسلم المعنى الذي قصد به اي
بالتغليب وذلك المعنى هو التهمم بالنسا بترجيح التانيث على التذكير
وذلك التهمم انما هو في التحبب اي فيما يتحبب اليه عليه السلام ما لم يكن يؤثر
هو عليه السلام بنفسه حبه وهو النسا وحاصله انه عليه السلام راعى التهمم

بالنسا

بالنسا فيما يتحبب اليه بنا على اصل الميل من غير ان يؤثر هو بنفسه حبهن فما في
قوله ما لم يكن موصولة وهي فاعل التحبب فعلمه الله ما لم يكن يعلم هو بنفسه
وهو المعنى الباعث على تغليب التانيث على التذكير خلاف ما جرت به عادة العرف
وكان فضل الله عليه عظيما فغلب التانيث على التذكير بقوله ثلث بغير ها
فما اعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقايق وما اشد رعايته للحقوق ثم انه صلى
الله عليه وسلم تنبيها بلسان الاشارة على ان الخاتمة نظيرة السابقة الازلية
جعل الخاتمة في الحديث المذكور نظيرة الاولى في التانيث وادرج بينهما التذكير
فبدأ بالنسا وختم بالصلاة وكلتاهما تانيث والطيب بينهما كهو اي كالنبي
صلى الله عليه وسلم في وجوده فان الرجل مدرج بين ذات ظهر ذلك الرجل
عنها وبين امراة ظهرت عنه فهو بين هويتين تانيث ذات وتانيث
حقيقي كذلك النسا تانيث حقيقي والصلاة تانيث غير حقيقي والطيب مذكر
بينهما كادم بين الذات الموجود هو عنها وبين حوا الموجودة عنه وان شيت
قلت الصفة كالعلم والارادة والقدرة فمونثة ايضا وان شيت قلت
القدرة فمونثة ايضا فكن على اي مذهب شيت فانك لا تجد الا التانيث
يتقدم حتى ان اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم وهي الحكما
وفي التعبير عنهم باصحاب العلة ايهام لطيف والعلة مونثة واما الحكمة
جعل الطيب مما حبب اليه صلى الله عليه وسلم وجعله بعد النسا في الذكر
مبينا عن تاخره عنها في الرتبة اما الاول فلما في النسا من روايح التكوين
متضاعفة اي تكوين الله اياها في انفسها وتكوين الاولاد منها وفيها مرتبة
ولما روايحه فالنفحات الجودية والانفاس الرحمانية الوجودية التي تنتشر منها
من حيث انفسها ومن حيث اولادها الذين منهم الطيبون والطيبات

فكما وجدت النسا بمقتضى قوله حبب الي النسا مرتبة المحبوبية له صلى الله عليه
وسلم كذلك الروايح الطيبة الفايحة منهن عند لقائها وعناقها صارت محبوبة
له صلى الله عليه وسلم فانه اطيب الطيب لقا الحبيب عناقي اي ما يتم عناقه كذا قالوا في
المثل السائر وحيث حبب اليه تلك الروايح بتبعية النسا حبب اليه كل طيب
يكون وراها لانه صورتها واما الثاني فلان النسا في اصل جبلتهن للقابلية
والانفعال عما فوقهن والنبي صلى الله عليه وسلم لما خلق عبدا بالاصالة اي
منفعلا متاثرا عن سيده ومولاه في اصل جبلته لم يرفع راسه قط الى
السيادة التي هي الظهور بالفعل والتاثير بل لم يزل ساجدا على جهة عبوديته
واقفا مع كونه منفعلا غير متجاوز عنه اصلا حتى تولى الله عنه ما كون
فاعطاه رتبة الفاعلية والتاثير في عالم الانفاس حتى اوتي بجوامع الكلم التي
هي الاعراف الطيبه المتاخره عن مرتبة عبديته فحبب اليه الطيب
فلذلك اي لترتب الاعراف الطيبه المترتبه على رتبه فاعليته المتاخره عن
جهة عبوديته التي هي القابليه والانفعال جعله اي الطيب بعد
النسا التي هي صورة تلك القابليه والانفعال فراعى صلى الله عليه وسلم في
هذا الحديث الدرجات التي للحق سبحانه في قوله رفيع الدرجات ذو العرش
والعرش اشارة الى النفس الرحماني المعبر عنه بالطبيعه الكليه لاستوائه
اي لاستوا الحق عليه باسمه الرحمن فلا يبقى لا يحوي عليه ذلك العرش من — لا فيجوح م
الصور الجسمانية والجسدانية والروحانيه والمعاني الاسمائية الالهية
والحقايق الكونيه المسماة بالاعيان الثابته من لا يصيبه الرحمة الالهية
وهو ما يدل عليه قوله ورحمتي وسعت كل شي والعرش الذي هو النفس الرحماني
ايضا وسع كل شي والمستوى عليه الاسم الرحمن بحقيقته اي بحقيقة العرش

او بحقيقة الاسم الرحمن المستوى عليه يكون سريان الرحمة في العالم كما بيناه في
غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوحات المكي وقد جعل الطيب الحق تعالى
واستعمله في هذا الالتحام النكاحي المعلوم لكل احد في براة عايشة رضي الله عنها
فقال الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين
والطيبون للطيبات اوليك مبرون مما يقولون في شانهم من الخيانة
التي قد نسبوها اليهم فجعل روايحهم اي اقوالهم الداله على احوالهم طيبة اي
مبراة عن النقص والخبث لان القول نفس وهو عين الرايحة فيخرج بالخبيث
بالطيب والخبيث على حسب ما يظهر به من الدلالة على اعيان الموجودات ولما لها
في صورة النطق صدقا كان او كذبا من حيث هو الهي منسوب الى الله بالاصالة
كله طيب فهو بهذا الاعتبار طيب ومن حيث ما يحمد لبعضه ويذم بعضه لانتسابه
الينا فهو طيب وخبيث فقال صلى الله عليه وسلم في خبث الثوم هي شجرة
اكره ريحها ولم يقل اكرهها فالعين لا يكره وانما يكره ما يظهر منها والكراهة لذلك
اي لما يظهر منها اما واقعة عرفا وعادة بان يكون هذه الكراهه بمجرد الاعتياد
ومشاهدة عرف ابنا زمانه من غير ملاحظة غرض صحيح كما هو المشاهد
من تلبس اهل كل بلد بنوع من اللباس يكره غيره او بعدم ملايمة طبع اي بسبب
عدم ملايمته لطبع المكاره كالاعمال البدنيه التي يكرهها لما في طبعه وجبلته
من الكسل والبطالة او بسبب عدم ملايمه غرض بان لا يكون موافقا للغرض
انكاره كالحريص على اكتساب المال والجاه فانه يكره كل امر يعوقه عن ذلك
الاكتساب او بسبب عدم ملايمه شرع اي حكم شرعي لبعض المنكرات الشرعيه
التي يكرهها الشرع مع انها موافقه لطبعه او نقص عن كمال مطلوب
عطف على عدم ملايمة طبع اي او يكون مبدا الكراهة بسبب نقص المكروه عن

الكمال المطلوب منه كما يكره بعضنا بعضا لجهله وعدم اتصافه بالاخلاق
المرضيه والافعال الحسنه وما ثم شي يكون سببا للكراهة غير ما ذكرناه من
الاسباب للحضرة ولما انقسم الامر الي خبيث وطيب كما قررناه حبب اليه
الطيب دون الخبيث تحببا الهيا لا حبا طبيعيا ووصف النبي صلى الله عليه
وسلم الملكة بانها تتاذى بالروائح الخبيثة وهذا مبدا كراهتهم الانسان
لما في هذه النشاة العنصرية الانسانية من التعفن فانه مخلوق من صلصال
وهو الطين الجاف المنتن من حماء وهو الطين الاسود المنتن مسنون اي
متغير الريح فتكرهه الملكة بالذات لصفاء روحانيتها عن الامور المذكورة
ولذلك امرنا بطهارة الثوب والبدن ودوام الوضو واستعمال الروائح
الطيبة لتحصيل المناسبة بيننا وبين الملكة فنلحق بالطيبين وذلك لتقرر
الامور المتقابلة بعضهم ببعض كما ان مزاج الجعل يتضرر برايحة الورد وهي
من الروائح الطيبة عند الانسان فليس الورد اي ريحه عند الجعل بريح طيبة
ومن كان على مثل هذا المزاج الجعلي صورة في الامور الحسية الجسمانية ومعني
في المكارم العقلية الروحانية اضر به الحق اذا سمعه كما اضر بالجعل رايحة
الورد وسر الباطل سرور الجعل بالرايحة الخبيثة الذي يدل على ذلك هو
قوله تعالي والذين امنوا بالباطل وكفروا بالله ووصفهم بالخسران
فقال اولئك هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم فانه من لم يدرك الطيب
مميزا اياه من الخبيث فلا ادراك له فما حبب الي رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالحب الالهي دون الحب الطبيعي الا الطيب من كل شي وما ثمة اي في الوجود
الا هو اي الطيب وهل يتصور ان تكون في العالم مزاج لا يجد الا الطيب من كل شي
ولا يعرف الخبيث ام لا فاما هذا لا يكون فانا ما وجدناه في الاصل الذي ظهر

العالم

العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب وليس الخبيث الا ما يكره ولا الطيب الا
ما يحب والعالم على صورة الحق والانسان على الصورتين صورة الحق وصورة الخلق
فلا يكون ثمه مزاج لا يدرك الا الامر الواحد من كل شي بلي ثمه مزاج يدرك
الطيب من الخبيث اذ لا خبيث الا وله نصيب من الطيب ولو بالنسبة الي
بعض الامزجة مع علمه بانه خبيث بالذوق وطيب بغير الذوق فيشغله
ادراك الطيب منه عن الاحساس بخبثه هذا قد يكون واما رفع الخبيث
من العالم اي من الكون فانه لا يصح ورحمة الله حاصله في الخبيث والطيب
على سوا والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده خبيث فما ثمه شي طيب
الا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث وكذلك بالعكس واما الثالث
الذي كملت به الفردية فالصلاة فقال وجعلت قرة عيني في الصلاة لانها
اي الصلوة اذا وقعت على وجه الكمال كما قال علي رضي الله عنه لم اعبد ربا لم اره
مشاهدة ومشاهدة المحبوب يقر عين المحب وذلك اي كونها مشاهدة لانها
مناجاة بين الله وبين عبده ولا بد في المناجاة من مشاهدة كل من الطرفين في المناجاة
للاخر ولان المناجاة ذكر والمناجي ذاكر والذاكر جليس المذكور والجليس يشاهد
الجليس وكون المناجاة بين الله وعبده لكون الذكر بينهما كما قال تعالي فاذكروني
اذكركم وهي اي الصلاة عبادة مقسومة بين الله وعبده نصفين فنصفها
لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالي قال قسمت الصلاة
بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سال
فيقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرني عبدي
يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي يقول العبد
الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي يقول العبد مالك يوم الدين يقول

الله مجدني عبدي فوض الي عبدي فهذا النصف كله لله تعالى خالص ثم يقول العبد
اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سال
فاوقع الاشتراك في هذه الاية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يقول الله هؤلاء لعبدي
ولعبدي ما سال فخلص هؤلاء لعبده كما اخلص الاول له تعالى فعلم من هذا
وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقراها فما صلى الصلاة المقسومة
بين الله وبين عبده ولما كانت اي الصلوة مناجاة كما قال عليه السلام المصلي يناجي
ربه فهي اي الصلوة ذكر للحق سبحانه لانه لابد في مناجاة الحق من ذكره ولو بمجرد
خطوره وحضوره في القلب ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق فانه
صح في الخبر الالهي انه تعالى قال انا جليس من ذكرني ومن جالس من
ذكره وهو ذو بصر راي جليسه فهذه الصلاة مشاهدة عيانيه روحانيه في
المقام الجمعي ورؤية عينية بصرية في الظاهر الفرقية فان لم يكن ذا بصر لم يره فمن
هنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلوة ام لا فان لم يره
فليعبده بالايمان كانه يراه وهو المسمى بالاحسان وهو دون المشاهدة واعلى من
الايمان الغيبي لانه مشبه بالرؤية وهو الصورة الخيالية فيتخيله في قبلته عند
مناجاته ويلقي السمع لما يرد به اليه التعديد اي لما اورده عليه الحق من الواردات
الروحانيه والمعاني الغيبية فان كان اماما لعالمه الخاص به من الاشخاص المشاركين
له في هذا العالم في الصلاة وللملائكة المصلين معه ان لم يكن اماما لعالمه الخاص به
فان كل مصلي فهو امام بلا شك فان الملائكة يصلي خلف العبد اذا صلى وحده كما ورد
في الخبر فقد حصل له رتبة الرسول في الصلاة فان الامامة للناس من مراتب الرسالة
وقوله فقد حصل له جواب الشرط والصلاة هي النيابة عن الله اذا قال المصلي نيابة عن

عن الله سمع الله لمن حمده فيخبر نفسه ومن خلفه بان الله قد سمعه اي قبل حمد من حمده
فيقول الملائكة والحاضرين اي مع الحاضرين ربنا ولك الحمد فان الله قال على لسان
عبده سمع الله لمن حمده فانظر علو رتبة الصلوة وانه الي اين ينتهي بصاحبها فمن
لم يحصل درجة الرؤية في الصلوة فما بلغ غايتها المطلوبة منها ولا كان له فيها
قرة عين لانه لم ير من يناجيه فان لم يسمع ما يرد به الحق عليه فيها اي في الصلاة
فما هو ممن القى السمع ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه انه لم يسمع ولم ير فليس
بمصل اصلا ولا هو ممن القى السمع وهو شهيد وما ثمة عبادة تمنع من التصرف
في غيرها ما دامت اي ما بقيت وثبتت فما دامت تامة ويحتمل ان تكون ناقصه
والخبر محذوفا اي ما دامت كاينة قايمة سوى الصلوة وذكر الله اكبر ما فيها وانما
ثبت الاكبرية لذكر الله فيها لما تشتمل اي لاجل ما تشتمل الصلوة عليه من اقوال متعددة
وافعال كثيرة مستحقرة بالنسبة الي ذكره تعالي وقيل معناه ذكر الله اكبر ما فيها
لما يشتمل الذكر عليه من اقوال في الذكر اللفظي وافعال في الذكر الفعلي الذي يتعلق
بباقي الجوارح باطنه وظاهره وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلوة في الفتوحات
المكية في باب طويل من المجلد الاول كيف يكون اي كيف ينبغي ان يحصل الرجل الكامل
في الصلوة وانما ذكرنا صفة ذلك الرجل لان الله يقول ان الصلاة تنهى عن الفحشا
والمنكر فينبغي ان يبين المراد بالفحشا والمنكر حتى يجتنب عنهما المصلي ويكون من
الرجال الكاملين في صلوتهم فكل امر تعاير الصلاة فالمتعاطي المصلي له احين هو
مصل من قبيل الفحشا والمنكر لانه شرع للمصلي ان لا يتصرف في غير هذه العبادة
ما دام فيها وما دام يقال له هو مصل فاذا تصرف في غيرها على خلاف
ما شرع له فذلك التصرف منه من قبيل الفحشا والمنكر وفي الفتوحات ان معناه بحسب
الظاهر ان المصلي ما دام في الصلاة ما يتمكن من فعل الفحشا والمنكر بعدها وبحسب الباطن

ان العبادة الحقيقية تنهى عن الفحشاء والمنكر الذين هما يعني روية الخير وروية
نفس السالك المتوجه الى الله فان هذا هو الفحشا والمنكر المنهي عنهما الا غيره ولما كان
ذكر الله يحتمل معنيين احدهما ان يكون من قبيل اضافة المصدر الى المفعول والثاني
ان يكون من قبيل اضافته الى الفاعل وقد اشار فيما سبق الى المعنى الاول اراد ان
يشير الى المعنى الثاني فقال ولذكر الله اكبر يعني فيها اي الذكر الذي يكون من الله لعبده
حين يجيبه في سواله وفي الثنا عليه اكبر من ذكر العبد ربه فيها اي في الصلاة
لان الكبريا اي العلو لله تعالى في ذاته وصفاته وافعاله ولذلك اي لاجل
ان المراد بالذكر ذكر الله لعبده في مقابلة ما يصنع العبد من السوال والثنا قال
تعالى والله يعلم ما تصنعون يعني في صلاتكم من الاقوال والافعال وقال
او القى السمع وهو شهيد فالقاء السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها ومن
ذلك المذكور من الحقايق المودعة في الصلاة ان الوجود لما كان عن حركة معقولة
لا محسوسة نقلت العالم من العدم اي الثبوت العلمي مع عدم اتصافه بالوجود
العيني الى الوجود العيني عمت الصلاة جميع الحركات الوجودية الطبيعية
لا الارادية وهي ثلاث حركة مستقيمة وهي حال قيام المصلي فانه لا يتحقق
القيام الا بالحركة من السفل الى العلو وهو ما يضاد المنكوسة لا المستديرة على الاستقا
فالمراد بالحركة المستقيمة ما يكون من جهة السفل الى العلو وهو ما يضاد المنكوسة
لا المستديرة كما هو مصطلح الحكيم وحركة افقية وهي حال ركوع المصلي فانه لا
تيسر الا بتحريك راسه نحو الافق وحركة منكوسة وهي حالة سجوده فانه لا يتحقق
الا بالانتكاس فحركة الانسان مستقيمة فانه لا يتحرك بالطبع في نمو حركة اظهر
مما سواها الا على استقامة قامته كانه يصعد راسه الى السما وحركة الحيوان
ما عدا الانسان افقية فانه يتحرك في نموه حركة اظهر مما سواها نحو الافق وحركة

النبات منكوسة فان راس النبات هو اصله الذي يتغذى فجعل حركتها منكوسة
بمجرد انتكاسه لا لانتكاس حركته فان حركته من السفل الى العلو على ما لا يخفى ولا يبعد
ان يقال انتكاس حركته انما هو باعتبار عروقه النابتة في الارض فله حركتان حركة
مستقيمة وحركة منكوسة ولو جعلت الحركة المستقيمة عبارة عن الحركة من القدم الى الراس
والحركة المنكوسة عبارة عن الحركة من الراس الى القدم لاستقام الكلام من غير تكلف
وليس للجماد اذا خلي وطبعه من غير ان يخرجه قاسر من حيزها حركة من ذاته
ولهذا انحصرت الحركات الطبيعية في الثلث فاذا تحرك حجر مثلا اما بتحريك قاسر له
عن حيزه او بحركته الى حيزه بعد ذلك التحريك فانما يتحرك بغيره لا بذاته ثم
اعلم ان الحركات الثلاث التي للمصلي في صلوته انما هي اشارة الى حركات الوجود الساري
في حقايق العالم اما لتقلبها من العدم الى الوجود وذلك حركة منكوسة من اعلى عليين
اعني التعين الاول الى اسفل سافلين اعني وجود الانسان بصورته العنصرية واما الايصال لها
وارجاعها الى ما ابتدا عنه ولا يتصور ذلك الا في الانسان فان في استعداده الرجوع
الى ما ابتدا عنه وذلك تحركه مستقيمة من اسفل سافلين الى اعلى عليين واما الايصال
كل حقيقة من الحقايق الافاقية الى كمالها اللايق بها وذلك حركة افقية عرضية لا طولية
ولا يبعد ان يجعل قول الشيخ رضي الله عنه وليس للجماد حركة ايما الى ان القعدة الاخيرة
من الصلوة التي لا حركة فيه المنطوية على التشهد اشارة الى اعلى مراتب الشهود الذي هو
مستقر الكمل حيث لا يتحركون عنها ولا يفارقونها ابد الابدين والله تعالى اعلم واما
قوله اي حكمة قوله وجعلت قرة عيني في الصلاة حيث اتى بصيغة الفعل المبني
للمفعول ولم ينسب الجعل الى نفسه فان تجلي الحق بفتح الهمزة جواب اما اي الحكمة فيه
ان تجلي الحق للمصلي انما هو راجع اليه تعالى لا الى المصلي فانه اي الحق سبحانه او لم يذكر
هذه الصفة عن نفسه ولم يظهر بها والمراد بها ذكره للعبد بتجليه عليه عند سواله

والشاعليه لامره بالصلاة من غير تجل فلما كان منه ذلك اي ذكره للعبد بالتجلي بطريق
الامتنان كانت المشاهدة المرتبة عليه ايضا بطريق الامتنان فقال وجعلت قرة
عيني في الصلاة من غير ان يكون لنفسه دخل في هذا الجعل سوى استعداده الراجع الي
الفيض الاقدس وليس اي قرة العين الا مشاهدة المحبوب التي يقربها عين المحب والقرة
امامن القر يعني البرد فتكون قرة عين كنايه عن السرة فان عين المسرور يبرد لقرار باطنه القرتها
وعين المهموم تسخن لاضطراب باطنه واما من القرار فتكون المراد بقرة العين ما تستقر
عليه العين ولما كان المشهور ان قرة العين ماخوذة من القر بمعنى البرد كما ذكرنا
اراد رضي الله عنه ان يشير الي جواز اخذها من القرار فانه انسب الي المقام والطف
فقال من الاستقرار فيستقر العين عند رويته فلا تنظر معه الي شي اخر غيره
سوا كانت تلك الرويه في شي من المجالي الصوريه كما تجلي لموسى عليه السلام في صورة
النار ولنبينا صلى الله عليه وسلم في صورة شاب امرد وفي غير شي من تلك المجالي
كما في التجليات الذاتيه الذوقيه المعنويه ولذلك نهي عن الالتفات في الصلاة فان
الالتفات شي يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه الشيطان
مشاهدة محبوبه في زمان الالتفات بل لو كان الحق محبوب هذا المصلي الملتفت
علي صيغة اسم الفاعل ما التفت في صلوته الي غير قبلته بوجهه البا متعلقه
بالالتفات اي ما التفت بوجهه ولا يصرفه الي غير قبلته التي هي مشاهدة محبوبه
اذ ليس من شان المحب ان يصرف نظره عن مشاهدة محبوبه عند تكبيرها والانسان
وان لم يظهر حاله عند الناس علي احسن وجه ويلقي معاذيره فيما يظهر لديهم من النقايص
لكنه يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة ام لا
فان الانسان علي نفسه بصيرة ولو القي معاذيره فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه لا بصيرة لهم
عند ما يظهر حاله الي الناس لان الشي اي شي كان لا يجهل حاله فان حاله له ذوقي اي ادراك
بيت
زهر بری که تو دانی هزار چندانم مرا نداند ازین گونه کس که من دانم حاله

٢٦٦

حاله له ذوقي وجداني لا حاجة له فيه الي امر خارج عنه فكيف يفارقه وهذا
التعميم بنا علي ان العلم لازم للوجود فكل ما اتصف بالوجود اتصف بالعلم لكن بحسب
استعداده ثم ان مسمى الصلاة له قسمة اخرى فالمراد بمسمى الصلاة ما يسمى صلاه
فالمعنى المشترك بين الاقسام هو هذا المفهوم العام كما يقال مسمى العين اي ما يسمى
بهذا الاسم اما ذهب او عين جارية او ذات قايمة بنفسها او غير ذلك وهكذا
كل مشترك لفظي يصح انقسامه بهذا التاويل فانه تعالى امرنا ان نصلي له واخبرنا
بانه يصلي علينا بقوله هو الذي يصلي عليكم وملئكته ليخرجكم من الظلمات الي النور
فالصلاه منقسمة بالصلاة منا وبالصلاه منه فاذا كان هو المصلي فانما يصلي
باسمه الاخر فان المصلي هو الفرس التابع المتاخر عن المجلي وهو السابق في حلبه
السباق فيتاخر اي الحق عن وجود العبد وهو اي الحق المتاخر عين الحق الذي
يخلقه العبد في قلبه بنظره الفكري ان كان ذا راي وفكر او بتقليده لغيره
ان لم يكن ذا راي وفكر وهو الاله المعتقد ولا شك ان الاعتقاد تابع لوجود
المعتقد فيتاخر عن وجوده ويتنوع الاله المعتقد بحسب ما قام بذلك المحل
القابل لهذه الصورة الاعتقادية به من الاستعداد للصور تنوع الامثلا بحسب
ما قام بمحله اعني الاناء من الاعراض المحسوسة التي اجلاها اللون كما قال
الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الما لون انائه
يعني حال المعرفة في مراتبها التقييدية انما هي بحسب حال العارف في استعداداتها
المتفاوتة للمعرفة كما ان الما لا لون له في حد ذاته ويتلون بالوان ظروفه وان كان
ظروفه مما لا لون له فلا يتلون بلون بل يبقي علي عدم لونيته وهو اي ما قال
الجنيد جواب ساد اي سديد صايب مستقيم اخبر عن الامر بما هو عليه
فان كان العارف من اصحاب الاعتقادات التقييدية فكرية كانت او تقليدية فحاله

كحال الما المتلون بلون انايه المتلون وان كان هو لابي الوصف قابلا لجميع صور
الاعتقادات تابعا للتجليات الالهيه الاسماسه من غير تقييد ببعضها فحاله ما
قيل : هو اوان لون المالون انايه : انا الآن من ما انا بلا لون :
فهذا اي الاله المعتقد هو الله الذي يصلي علينا كما جا في الايه المذكوره
اي يتجلي علينا بصورة اسمه الاخر واذا صلينا نحن كان لنا الاسم الاخر وهو
الاول فكنا فيه اي في مقام صلاتنا له متاخرين عنه كما ذكرناه في حال من له
هذا الاسم وهو الاله المعتقد الذي له الاسم الاخر فكما ان في صورة صلاته
علينا له الاسم الاخر ولنا الاسم الاول كذلك يكون في صلاتنا له لنا الاسم الاخر
وله الاسم الاول فيكون نحن عنده بحسب حالنا اي بحسب احوالنا التي يتحول فيها
بحسب تقلبه في الشوون والافعال فلا ينظر الحق الينا اي لا يتجلي علينا الا بصورة
ما جيناه لها في كل لحظة ولمحة من تلك الاحوال التابعة لتقلبه في شوونه وافعاله
فباعتبار هذه التبعيه نحن مصلون له متاخرون عنه وباعتبار تجليه
علينا بحسب استعداداتنا هو مصل علينا فان المصلي هو المتاخر عن السابق في
الحلبه فيصح التعبير به عن كل من الحق والعبد والحاصل ان الحق سبحانه تجليين
احدهما تجليه بصور استعدادات العبد من حيث تقلبه في الشوون والافعال
فاستعدادات العبد في هذا التجلي تابعة لتقلبه في الشوون والافعال
والثاني تجليه عليه بحسب تلك الاستعدادات فهو سبحانه في هذا التجلي
تابع للاستعدادات فبالاعتبار الاول نحن نصلي له وبالاعتبار الثاني هو
يصلي علينا وبالنظر الي هذين الاعتبارين حمل صاحب اللمعات قول
الجنيد تارة علي معني لون المحبوب لون محبه وتارة علي معني لون المحب لون
محبوبه وقوله تعالي كل قد علم صلاته وتسبيحه اي كل منا ومن الحق فالعبد

علم صلوته اي رتبته في التاخر في عبادته ربه وتسبيحه اي الذي يعطيه من التنزيه
استعداده الفطري الاصلي فان اصل الاستعداد دائما يعطي التنزيه وكذلك الحق
علم صلوته اي رتبته تاخره عن العبد فيما ذكرنا وتسبيحه اي تطهيره العبد
عن دنس النقايص الامكانيه فما من شي الا وهو يسبح بحمد ربه الحليم اي المتنزل
الي رتبة من هو دونه وهذا التنزل هو ظهوره بصور الاشيا الاطهار كمالاته
فهو ناظر الي الحمد الغفور اي الساتر هذا التنزل كما هو مقتضي التنزيه والتسبيح
ولذلك اي لعموم التسبيح كل شي لا تفقه تسبيح افراد العالم على التفصيل
واحدا واحدا لانا لا نقدر علي الاطلاع علي تفاصيل الوجود واسرارها باسرها
بل لا نفقه على سبيل التفصيل الا تسبيح بعضها واما تسبيح الكل فلا نفقهه الا علي
سبيل الاجمال هذا كله في التسبيح والحمد اللذين في مرتبة صلاة العبد فالمصلي
والمسبح والحامد في هذه المرتبه هو العبد وثمه مرتبه اخرى وهي مرتبة
الحق على العبد فالمصلي والمسبح والحامد في هذه المرتبه هو الحق وحينيذ يعود
الضمير الى العبد المسبح على انه لسان من السنه الحق يسبح ويحمد به فيها اي
في تلك المرتبه وذلك الضمير هو الضمير المجرور الذي في قوله وان من شي الا
يسبح بحمده اي بحمد ذلك الشي فالضمير الذي في بحمده يعود علي الشي اي يسبح
بالثنا الذي يكون عليه فان الحمد هو الثنا وثنا الحق علي الشي بما هو عليه مما يثني
به ثنا الحق علي نفسه فان العبد مصنوع له تعالي وثنا الصنع راجع الي الصانع
كما قلنا في المعتقد انه انما يثني في صلاته التي هي صلوة العبد للحق علي
الاله المجعول الذي في معتقده فيربط به نفسه ربط العبد بالاله
الغير المجعول ولكن ما كان من عمله فهو راجع اليه فما اثني الا علي نفسه فانه
من مدح الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها راجع

الى صانعها والمدح والذم راجعان اليها والاله المعتقد مصنوع للناظر فيه
ان كان اذا نظر واما المقلد فهو انما يقلد ذا نظر فالهه ايضا مصنوع للناظر فيه
وهو صنعته المعول له فثناؤه على ما اعتقده ثناه على نفسه ولهذا يذم
معتقد غيره فانه على خلاف ما صنعه ولو انصف انصاف عارف بالامر
لم يكن له ذلك الذم المعتقد غيره الا ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل
لا انصاف له بلا شك في ذلك لحصره الحق في صورة اعتقاده المعول له لاعتراضه
على غيره فيما اعتقده في الله الجامع لجميع الاسماء بحقيقته المطلقة الجمعية الاحدية
اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون انائه لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده
وعرف الله في كل صورة قال رضي الله عنه ه
ه عقد الخلائق في الاله عقائدا ه وانا شهدت جميع ما اعتقدوه وكل معتقد
فهو ظان ظنا غير مطابق للواقع باعتبار حصره في صورة معتقده وان كان صادقا
باعتبار انه من صوره فهو ليس بعالم بالامر على ما هو عليه ولذلك اي لاجل ان كل
معتقد ظان قال تعالى انا عند ظن عبدي بي اي لا اظهر له الا في صورة
معتقده فان شاء الامر على ما هو عليه اطلق وشاهد الحق في جميع الصور الاعتقادية
وغيرها وان شاء قيد ببعضها على ما هو عند اصحاب النظر والتقليد واله
المعتقدات اي الاله الذي له نسبة الى صورة خاصة من الصور المعتقدة
بالنسبة الى كل معتقد تأخذه الحدود وهو الاله الذي وسعه قلب عبده
فان الاله المطلق من حيث اطلاقه لا يسعه شيء لانه عين الاشياء وعين نفسه
فالوجود كله عينه ونفسه والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم
فان ذلك معنى الاطلاق الذاتي وهذا هو القول الحق الذي لا سبيل اليه الا لمن خلص
من التقيد بالاعتقادات الجزئية الفكرية او التقليدية والله يقول الحق بلسان

العبد

٢٦٨

العبد وهو يهدي السبيل اليه ونصب الدليل عليه لقد وفق للفراغ عن فك
ختام هذه الفصوص وكشف لثام هذه النصوص العبد المتذلل بالنكوص
بين يدي عموم اهل الخصوص عبد الرحمن بن احمد الجامي تجاوز الله سبحانه
عن مزال اقدامه ومزالق اقلامه عشرة جمادى الاولى المنتظمة في سلك شهور
سنة ست وتسعين وثمانمائة وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم



رضوان تحدا امين صرة سابقا
طول الله تعالى عمره ودولته



